NÉMÉSIUS.

DE LA

NATURE DE L'HOMME.

ON TROUVE CHEZ LE MÊME LIBRAIRE :

Cambrai. Imp. de P. Lévêque.

NÉMÉSIUS.

DE LA NATURE

DE

L'HOMME,

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS DU GREC EN FRANÇAIS,

PAR

M. J. B. THIBAULT.

PARIS,

CHEZ HACHETTE, LIBRAIRE,

RUE PIERRE-SARRAZIN, 12.

1844.



PRÉFACE DU TRADUCTEUR.

Notre siècle semble avoir pris à tâche de remettre en lumière tous les travaux intellectuels des siècles qui le précèdent; car il comprend que les lettres, les arts et les sciences ne peuvent pas avoir de fondements plus solides que ceux qui reposent sur l'expérience des temps passés. C'est d'ailleurs un acte de justice que de faire connaître ce que nous devons à nos devanciers, et de leur restituer l'honneur qui leur est dû pour leurs patientes et laborieuses recherches, leurs observations judicieuses, leurs systèmes ingénieux, leurs heureuses découvertes. Recueillons leurs leçons, mettons à profit leur expérience, enrichissons-nous de leurs idées, rien de plus légitime, mais ne laissons pas ignorer que nous leur en sommes redevables,

et que nous ne faisons que prendre possession de l'héritage que nous a laissé leur génie.

Telles sont sans doute les considérations qui excitent maintenant beaucoup d'hommes laborieux à rechercher avec soin tous les vestiges de la science de nos pères, à feuilleter leurs manuscrits, à revoir les textes de leurs ouvrages et à en donner des traductions fidèles, afin de faire revivre leur pensée dans toute son exactitude. Tels sont aussi les motifs qui nous ont engagé à donner une traduction française du traité *de la Nature de l'Homme*, par Némésius.

Le nom de Némésius, évêque d'Émèse[1], est à peine connu des érudits; plusieurs historiens de la philosophie ne le mentionnent même pas du tout; cependant il devrait occuper une place honorable parmi les noms les plus illustres de la science, car le traité *de la Nature de l'Homme* est un ouvrage d'un mérite éminent. On y trouve une morale excellente, une foi vive, des pensées élevées, un raisonnement solide, une vaste érudition.

[1] Émèse, aujourd'hui Hems, sur l'Oronte, à l'ouest de Palmyre : c'est dans cette ville qu'Héliogabale fut proclamé empereur.

Non-seulement il est d'une grande importance sous le rapport du christianisme et de la philosophie, mais encore il est du plus haut intérêt sous celui de la physiologie. Car Némésius ne se borne pas à étudier dans l'homme l'être intelligent et moral, il applique aussi à l'être physique son analyse délicate et judicieuse. Ce n'est pas sans étonnement qu'on lit les observations qu'il a écrites, il y a quinze siècles, sur les organes des sens, sur le mouvement régulier de dilatation et de contraction des artères, qui, dit-il, procède du cœur, sur le phénomène de la respiration qu'il compare à celui de la combustion, etc.

On se demande comment ce monument précieux de la science des temps anciens a pu rester dans une sorte d'oubli, tandis qu'il est si digne d'attention et même d'admiration. C'est bien ici le cas de dire : *Habent sua fata libelli*.

La traduction que nous donnons aujourd'hui de l'ouvrage de Némésius est la seule qui ait été publiée jusqu'à ce jour dans notre langue. Nous nous estimerons heureux si elle peut contribuer à faire connaître davantage

notre auteur, et à lui faire restituer le rang qui lui est dû.

Au reste nous sommes loin d'avoir la prétention de vouloir être le premier à signaler le mérite du traité *de la Nature de l'Homme ;* car il a obtenu depuis long-temps des suffrages d'un plus grand poids que le nôtre : Van Ellebode[1], Jean Fell[2], Fabricius[3], Brucker[4], Haller[5], Schœll[6], Mathœi[7], Gérando[8], etc., lui ont déjà rendu une éclatante justice. Nous nous bornerons à reproduire ici l'opinion de notre illustre compatriote.

[1] Préface de l'édition de Némésius, imprimée à Anvers, en 1565.

[2] Préface de l'édition de Némésius, imprimée à Oxford, en 1571.

[3] Bibl. gr., tome VII, page 549 et suiv.

[4] Hist. crit. philosoph., tome III, page 530 et suiv.

[5] Bibl. anatom., tome I, page 113 et suiv.

[6] Hist. de la litt. gr., tome VII, chap. XCII.

[7] Préface de l'édition de Némésius, imprimée à Hall, en 1802.

[8] Hist. comp. des Syst. de Philos., tome IV, chap. XXII.

NOTICE SUR NÉMÉSIUS

PAR

M. DE GÉRANDO.

On ignore quelle est l'époque précise à laquelle vécut Némésius, auteur d'un traité de psychologie supérieur en mérite à celui de S[t]-Augustin, et qui mérite certainement d'occuper un rang distingué dans l'histoire de cette science. Cet ouvrage est le même que les *huit livres sur la Philosophie* faussement attribués à S[t]-Grégoire, évêque de Nysse. On sait que Némésius était évêque et philosophe platonicien, et qu'il était né à Émèse, ville de Phénicie. On peut conjecturer, d'après le contenu de son traité, qu'il l'écrivit entre la fin du quatrième siècle et le milieu du cin-

quième. Il y fait preuve d'une étude approfondie de la philosophie des anciens; il y présente un résumé rapide et lumineux de leurs opinions sur les facultés de l'ame. Véritable éclectique, s'il cite Pythagore, Platon, Aristote, les Stoïciens, les nouveaux Platoniciens, c'est toujours en les jugeant, souvent en les réfutant; il pense constamment d'après lui-même. Il adopte l'hypothèse de Platon sur la préexistence des ames, hypothèse qui avait été reproduite par Origène, et qui fut condamnée, en 551, par le concile de Constantinople. Si, avec Porphyre et Platon, il suppose que la transmigration des ames s'opère d'homme à homme seulement, et non de l'homme aux animaux, c'est en s'appropriant ces idées par des motifs qui lui sont personnels, et non par une déférence aveugle pour l'autorité d'aucun maître. Il rejette le système de Plotin, qui avait distingué l'ame de l'intelligence. Il définit l'ame, « une substance intelligente à laquelle le corps sert d'instrument. » A une érudition peu commune il joint un mérite plus rare encore à cette époque, et spécialement chez les écrivains ecclésiastiques, celle de l'anatomie et de la physiologie; il

professe une haute admiration pour Galien, ce qui ne l'empêche pas de modifier quelquefois les vues de ce célèbre médecin.

Ce traité commence par une belle exposition de l'harmonie qui préside à l'ensemble des œuvres du Créateur, et de cette échelle progressive qui, partant de la matière brute, s'élève insensiblement, de règne en règne, par tous les degrés de l'organisation jusqu'à la plus parfaite des créatures. On voit, par ce qu'il dit sur les propriétés de l'aimant, qu'il n'était point étranger à l'observation des phénomènes de la nature, quoiqu'on retrouve souvent en lui les erreurs attachées à l'imperfection dont étaient atteintes de son temps les sciences physiques. « L'homme qui siége au sommet de cette échelle, placé comme sur les confins de deux régions, participe à la fois de l'une et de l'autre, et leur sert de lien commun. L'homme est comme un miroir où se peint en petit l'univers entier. Tout ce qui est privé de raison doit être au service de la raison. »

Némésius compare et discute les opinions des principaux philosophes sur la nature de l'ame; il montre qu'elle est immatérielle,

qu'elle n'est point le résultat de l'organisation, qu'elle n'est point une simple habitude, qu'elle n'est point une entéléchie comme l'avait prétendu Aristote. « L'ame est unie au corps, mais non confondue avec lui. » Il réfute l'opinion d'Apollinaire qui avait supposé pour les esprits une génération semblable à celle des corps, l'opinion des Manichéens qui, d'après les traditions orientales, admettaient une ame unique et universelle répandue dans tous les êtres.

« L'imagination est une faculté de l'ame, en tant qu'elle est privée de la raison, faculté qui s'exerce à l'aide des sens; l'image est pour elle ce que la sensation est relativement aux sens; les affections s'éveillent dans l'ame lorsqu'elle conçoit, comme dans le siége des sens lorsqu'elle éprouve des sensations extérieures. Une partie des facultés de l'ame est destinée à servir, une autre à commander; les organes des sens, les mouvements, les appétits appartiennent à celles-là, la raison à celles-ci. »

Némésius donne une théorie entière de la sensation, pleine d'observations judicieuses; il y rapproche les phénomènes physiologiques

des phénomènes intellectuels; distingue les sensations reçues des jugements qui les accompagnent, et montre que l'erreur s'attache seulement à ceux-ci. Il fait voir que l'intervention de la mémoire et du jugement est nécessaire pour concevoir toute notion de nombres supérieurs à l'image que le regard peut discerner d'un seul coup d'œil. Il rejette l'opinion de Porphyre, qui, d'après Plotin, prétendait que l'ame, dans la sensation, ne fait que se voir elle-même, parce qu'elle renferme tout en elle-même. « La mémoire conserve les perceptions obtenues par les sens; la pensée combine, élabore les matériaux livrés par la sensation et la mémoire. »

Cependant Némésius distingue avec Platon les simples perceptions obtenues par les sens et les notions qui appartiennent à l'intelligence. « Les premières ne forment que des opinions; les secondes seules composent la science. Celles-ci ne dérivent point d'une imagination intérieure, elles sont le produit de l'instruction ou le résultat d'une lumière naturelle. Nous appelons notions naturelles celles que tous les hommes possèdent sans le secours d'aucune instruction, comme celle de

Dieu par exemple. « Nous pouvons savoir l'existence de choses que nous sommes inhabiles à déterminer ; ainsi la raison reconnaît l'existence de la mer et du sable, quoiqu'elle ne puisse fixer les limites de la mer et le nombre des grains de sable. Nous concevons alors l'ensemble, sans pouvoir faire le dénombrement des parties. »

Il distingue avec soin les déterminations volontaires et involontaires, les caractères propres à chacune ; il fait voir comment certaines déterminations que la réflexion peut rendre volontaires, sont souvent involontaires par le seul fait de notre ignorance ; comment ce qui est l'objet de l'examen diffère de ce qui est l'objet de la délibération. « La science est la matière de l'examen ; l'art est celle de la délibération. Nous nous troublons souvent, dit-il, parce que nous confondons ces deux ordres de choses. »

La psychologie de Némésius est généralement fondée sur l'observation et l'expérience ; il semble s'être proposé de prendre Galien pour modèle et pour guide, avec la seule différence que Galien avait essentiellement pour but d'étudier l'organisation physique,

et n'observait la nature morale que d'une manière occasionnelle et dans ses rapports avec celle-là ; tandis que Némésius, au contraire, se propose essentiellement pour but l'étude de la nature morale, et n'observe l'organisation physique qu'en vue des instruments qu'elle offre à l'exercice des facultés intérieures. Ce trait caractéristique distingue Némésius de tous les philosophes qui ont paru sur la scène depuis les Antonins jusqu'à Roger Bacon, et lui assigne un rang à part.

On ne peut assez s'étonner de le voir apparaître ainsi seul au milieu d'une longue suite de siècles, marchant sur les traces d'Hippocrate et d'Aristote. On ne s'étonne pas moins de remarquer qu'il ait obtenu si peu d'attention ; on ne le trouve cité par aucun écrivain de cet âge ; il est à peine soupçonné des modernes ; aucun historien de la philosophie n'a jusqu'à ce jour résumé son traité *de la Nature de l'Homme*, et ne paraît même en avoir pris connaissance.

ÉDITIONS

DU TEXTE DE NÉMÉSIUS.

La première a été publiée par Nicaise Van Ellebode, de Cassel. Un vol. in-8°. Anvers, 1565. Il y a joint une version latine bien supérieure à celles de Jean Cono (1512) et de George Valla (1533). Cette édition a été réimprimée dans Front. Ducoeï Auctarium biblioth. Patrum. Paris, 1624, et dans Biblioth. Patrum. Paris, 1644.

La seconde est de Jean Fell, évêque d'Oxford. Un vol. in-8°. Oxford, 1671. Elle est accompagnée d'observations estimées. La version latine est celle de Van Ellebode avec quelques variantes. Cette édition a été réim-

primée dans Ant. Gallandi Biblioth. gr.-lat. Patrum. Venise, 1788.

La troisième est de Christian Frédéric Matthæi. Un vol. in-8°. Hall, 1802; avec la version de Van Ellebode. Cette édition est la meilleure. Outre les corrections que Matthæi a faites dans le texte grec et dans la version latine de Van Ellebode, ce savant allemand a présenté et discuté les variantes qui se trouvent dans plusieurs manuscrits des XIe, XIIe, XIVe, XVe et XVIe siècles.

CHAPITRE Ier.

DE LA NATURE DE L'HOMME.

La plupart des philosophes se sont accordés à dire que l'homme est composé d'une ame intelligente et d'un corps unis ensemble de la manière la plus parfaite qu'il soit possible d'imaginer. Mais on peut entendre de deux façons que l'ame est intelligente : car l'intelligence peut être unie à l'ame, comme une chose à une autre, pour la rendre intelligente; ou bien l'ame possède essentiellement l'intelligence, et celle-ci en est la plus belle faculté, de même que l'œil est le plus admirable organe du corps. Quelques-uns, et Plotin [1] entre autres, regardant l'ame et l'intelligence comme des choses fort distinctes, veulent que l'homme soit composé de trois parties, savoir :

[1] Non-seulement Plotin ne regardait pas l'intelligence comme une faculté de l'ame, mais, bien plus, il pensait que l'ame elle-même est une émanation, un produit de l'intelligence.

le corps, l'ame et l'intelligence. Cette opinion a été adoptée par Apollinaire[1], évêque de Laodicée; il en a même fait la base de sa doctrine, et il l'a développée dans ses écrits[2]. D'autres, au contraire, ne séparant point l'intelligence de l'ame, disent seulement que l'intelligence en est la faculté fondamentale.

Aristote[3] pense que l'homme possède naturellement l'intelligence en puissance, et qu'il reçoit du dehors l'intelligence en acte; que cette dernière n'est point un complément nécessaire de l'essence de l'homme, mais qu'elle lui est utile pour connaître et pour contempler la nature. Il n'y a, dit-il, qu'un petit nombre d'hommes dont l'intelligence soit vraiment en exercice, ce sont seulement ceux qui s'adonnent à la philosophie.

Selon Platon, l'homme n'est pas composé de deux parties, l'ame et le corps; mais c'est une ame servie par un corps[4]. Car, ne s'attachant qu'à ce qu'il y a de plus relevé dans l'homme, il

[1] Il y a eu, dans le IVe siècle après J.-C., deux philosophes de ce nom, le père et le fils, qui ont ouvert des écoles à Béryte et à Laodicée. Le fils dont il est ici question est mort en 381. De leurs nombreux ouvrages il ne nous reste que l'*Interprétation des Pseaumes*, en vers grecs, et la tragédie du *Christ souffrant*.

[2] St-Augustin dit dans son traité du symbole : L'homme est composé de trois parties, l'esprit, l'ame et le corps; il est ainsi l'image de la très Sainte-Trinité.

[3] Liv. II de l'ame, chap. Ier.

[4] L'homme, dit M. de Bonald, est une intelligence servie par des organes.

veut concentrer notre attention sur notre ame, cette essence toute divine, afin que nous y fassions consister notre personnalité, que nous ne recherchions que ses biens, c'est-à-dire les vertus et la piété, et que nous évitions les passions brutales, qui n'appartiennent point à la nature de l'homme, mais plutôt à celle de l'animal, puisque l'homme est un animal.

Au reste, tout le monde s'accorde à regarder l'ame comme la maîtresse du corps; car elle s'en sert ainsi que d'un instrument; la mort en fournit une preuve. En effet, dès que l'ame a quitté le corps, celui-ci devient inerte et sans emploi, de même que les instruments restent sans mouvement lorsque l'ouvrier les quitte.

Il est évident que l'homme participe de la nature des êtres inanimés, de celle des êtres animés irraisonnables, et de celle des êtres doués de raison. Il ressemble aux êtres matériels inorganisés parce qu'il a un corps, et qu'il est composé comme eux des quatre éléments; aux végétaux, pour les mêmes raisons, et parce qu'il peut aussi s'alimenter et se reproduire; aux animaux, parce qu'en outre il est capable de se mouvoir à son gré, d'éprouver des appétits, des passions, qu'il sent et qu'il respire comme eux. Toutes ces choses sont communes à l'homme et aux êtres privés de raison, quoiqu'elles soient réparties entre eux d'une manière inégale. Enfin, l'homme ressemble par sa raison aux êtres immatériels et intelligents

parce qu'il peut examiner, connaître et juger toutes choses, qu'il peut pratiquer les vertus et principalement la piété qui est le complément de toutes les autres.

L'homme est donc placé comme sur les confins du monde intellectuel et du monde sensible, puisqu'il tient par son corps et par ses facultés physiques aux êtres privés de raison et de vie, et par sa raison aux purs esprits, comme il a été dit précédemment. Il semble, en effet, que le créateur se soit plu à rattacher entre elles par des transitions insensibles les natures les plus différentes, afin de mettre de l'unité dans son œuvre et de la liaison entre toutes ses parties. Cela démontre bien évidemment qu'un seul créateur a présidé à la formation de tous les êtres. Car non-seulement il a constitué chacun d'eux en particulier de la manière la plus parfaite, mais encore il a mis entre tous la plus admirable harmonie. Ainsi il a uni dans chaque animal les choses insensibles comme les os, la graisse, les poils, etc., aux choses sensibles comme les nerfs, la chair et autres semblables; et de ces choses insensibles et sensibles il a fait un ensemble animé, et bien plus, un tout d'une unité parfaite. Il a procédé de la même manière pour le reste : il a établi entre tous les êtres des gradations insensibles au moyen des ressemblances et des différences de leur nature, de telle sorte que les substances inorganisées ne diffèrent point totalement de

celles qui sont douées de la force végétative; que celles-ci à leur tour ne sont pas tout-à-fait séparées des animaux qui possèdent la sensibilité sans avoir la raison; que ces derniers ne sont point entièrement distincts des êtres raisonnables; et qu'il y a entre tous un lien d'origine et de nature.

Une pierre diffère bien d'une autre pierre par certaines propriétés, mais la pierre d'aimant semble s'écarter de la nature des autres en ce qu'elle attire le fer, et qu'elle s'y attache comme si elle voulait y puiser son aliment. Non-seulement elle exerce son action sur un morceau de fer, mais elle semble communiquer sa puissance à plusieurs, qui s'attirent les uns les autres quand ils sont en contact avec elle. En effet, un morceau de fer qui touche une pierre d'aimant attire un autre morceau de fer [1].

Le créateur a aussi ménagé une transition bien graduée entre les végétaux et les animaux, et il n'est pas arrivé brusquement des premiers aux êtres doués de la faculté de se mouvoir, et de celle de sentir. Car il a fait des pinnes-marines et des orties de mer une sorte de végétaux sensibles. Il les a enracinées dans la mer comme des plantes, il les a revêtues de coquilles semblables à une écorce, et il les a fixées au sol comme des

[1] Ces observations supposent de nombreuses expériences, et il est impossible que Némésius n'ait pas eu connaissance de la propriété qu'a l'aimant de se tourner vers le nord.

arbrisseaux : cependant il leur a donné le sens du tact qui appartient aux animaux. Elles tiennent donc à la classe des végétaux par leurs racines et leur fixité, et à celle des animaux par le sens du tact. Aristote rapporte[1] que l'éponge, bien qu'elle fasse corps avec les rochers, a cependant la propriété de se contracter, et celle de s'ouvrir ou plutôt de se dilater, lorsqu'elle se sent toucher par quelque chose. De là le nom de zoophytes donné depuis long-temps à ces êtres par les naturalistes.

Ensuite le créateur a rapproché des pinnes-marines et des autres êtres semblables les espèces d'animaux capables de locomotion, mais à un faible degré, et qui ne changent presque pas de place : tels sont la plupart des ostracodermes, et ceux qu'on nomme intestins de la terre[2]. Puis ayant accordé progressivement à ceux-ci un plus grand nombre de sens, à ceux-là une plus grande facilité de locomotion, il est arrivé aux espèces plus parfaites des animaux irraisonnables. J'entends par espèces plus parfaites celles qui possèdent tous les sens, et qui sont douées d'une grande force locomotive.

Enfin, passant des animaux irraisonnables à l'animal raisonnable, c'est-à-dire l'homme, il n'est pas arrivé à lui sans transition, mais il a auparavant accordé à certains autres animaux une

[1] Hist. des anim., liv. I, chap. I.

[2] τὰ καλούμενα γῆς ἔντερα.

sorte de sagacité, de l'industrie et des stratagèmes pour leur conservation, qui les rapprochent des êtres raisonnables ; et il est ainsi arrivé à la création de l'homme, qui est l'animal raisonnable par excellence.

Si l'on examine les sons de la voix, on verra qu'il a suivi la même progression : car, partant du cri simple et uniforme des chevaux et des bœufs, il est arrivé par gradation au chant complexe et varié des corbeaux et des oiseaux qui imitent la voix humaine, puis à la voix articulée et parfaite de l'homme ; enfin il a accommodé cette voix articulée à la pensée et au raisonnement pour en faire l'interprète de toutes les émotions de l'ame.

C'est ainsi qu'il a mis entre toutes ses œuvres la plus parfaite harmonie, et que par la création de l'homme il a lié ensemble, comme les parties d'un seul tout, les choses qui tombent sous les sens, et celles qui sont du domaine de la pensée. Aussi Moïse, faisant le récit de la création du monde, dit, avec raison, que l'homme en a été le complément ; non-seulement parce que toutes choses ayant été faites pour lui, il convenait que tout ce qui devait lui servir fut préparé d'avance, et qu'il ne fut créé qu'ensuite ; mais encore parce qu'après la création du monde intellectuel et celle du monde sensible il était nécessaire d'établir entre eux une espèce de lien, afin qu'il y eut de l'harmonie et de l'unité dans la nature, et qu'elle

ne demeurât pas étrangère à elle-même : l'homme a donc été ce lien. Telle est, en peu de mots, l'œuvre de la sagesse divine.

L'homme se trouve donc placé sur les confins de la nature irraisonnable et de la nature raisonnable : si, s'attachant à son corps, il se concentre dans ses besoins physiques, il aspirera à vivre de la vie des animaux, il sera compté parmi eux, il méritera l'épithète de terrestre que lui donne Saint-Paul, et il s'entendra adresser ces paroles : Tu es poussière, et tu rentreras dans la poussière; et celles-ci : L'homme s'est mis au rang des animaux dépourvus de raison, et il est devenu semblable à eux. Mais si, se laissant guider par sa raison, il méprise les voluptés corporelles, il mènera une vie divine, très agréable à Dieu, et très conforme à sa propre nature; et il sera comme un être céleste, selon ces paroles de l'Écriture-Sainte : Ceux qui s'attachent à la terre deviennent semblables à la terre; ceux qui s'attachent aux choses célestes participent à leur nature.

Ce qu'il y a de plus important pour l'être doué de raison, c'est d'éviter et de fuir le mal, de suivre et de rechercher le bien. Or, il y a une sorte de bien qui a rapport à l'union de l'ame et du corps; il consiste à maintenir l'ame dans sa sphère élevée, et à lui faire regarder le corps comme un serviteur : telles sont les vertus. Il y en a une autre qui appartient proprement à l'ame seule, et qui ne dépend point du corps, telles

sont la piété et la contemplation des œuvres de Dieu. Ceux donc qui aspirent à vivre de la vie qui convient à l'homme, et non de celle qui n'appartient qu'à l'animal s'appliquent aux vertus et à la piété. Nous traiterons de ce qui a rapport aux vertus et à la piété après avoir parlé de l'ame et du corps; car la nature de l'ame n'étant pas encore connue, il serait maintenant déplacé de parler de son action.

Selon les Juifs, l'homme ne fut d'abord ni essentiellement mortel, ni essentiellement immortel, mais il fut placé sur les confins de ces deux manières d'être, afin que s'il s'abandonnait aux affections du corps, il fût soumis aux vicissitudes corporelles, et que s'il leur préférait les biens de l'ame il méritât l'immortalité. Car si Dieu l'avait d'abord créé mortel, il ne l'aurait pas condamné à la mort après son péché : on ne peut, en effet, condamner un être mortel à être sujet à la mort. Si, au contraire, il l'avait créé immortel, il ne lui aurait pas imposé la nécessité de se nourrir d'aliments grossiers, puisqu'un être immortel n'a que faire de ces aliments. Il n'est pas probable d'ailleurs que Dieu, après avoir créé l'homme immortel, s'en soit repenti, et l'ait ensuite dépouillé de son immortalité. En effet, on ne voit pas qu'il ait agi de la sorte à l'égard des anges, après leur chûte, car ils sont demeurés immortels, comme auparavant, et ils ont reçu de leur faute un autre châtiment que la mort.

Il faut donc admettre cela, ou bien dire que l'homme a été créé mortel, mais avec la possibilité de devenir immortel en se perfectionnant; ou en d'autres termes, avec l'immortalité en puissance. Or, comme il ne lui était pas avantageux de connaître sa nature avant d'avoir atteint son perfectionnement, il lui fut défendu de manger du fruit de l'arbre de la science. Car les plantes avaient, et ont encore de grandes vertus; mais alors, au commencement du monde, comme elles conservaient toute leur pureté primitive, leurs vertus étaient bien plus énergiques.

Il y avait donc un certain fruit qui donnait à ceux qui en mangeaient la connaissance de leur propre nature. Or, Dieu ne voulait pas que l'homme connût sa nature avant d'avoir atteint son perfectionnement, de peur que, préoccupé de ses besoins, il ne songeât qu'à son corps au détriment de son ame. C'est pour cela qu'il lui défendit de manger du fruit de l'arbre de la science. Mais ayant désobéi, et ayant acquis la connaissance de sa nature, l'homme déchut de sa perfectibilité, et il fut assujetti à ses besoins corporels. Il chercha d'abord à se vêtir. Car Moïse dit que ce fut seulement alors qu'il s'aperçut de sa nudité; au lieu qu'auparavant il ne se connaissait pas, et il était comme étranger à lui-même. Étant donc déchu de sa perfectibilité, il déchut en même temps de son immortalité, qu'il recouvrera plus tard, par la grace de son créateur.

Après sa chûte, Dieu lui permit de se nourrir de chair; au lieu qu'avant il lui avait ordonné de se contenter des fruits de la terre, qui se trouvaient dans le paradis. Lorsqu'il eut renoncé à sa perfectibilité, la jouissance du reste lui fut accordée.

Puisque l'homme est un être corporel, et que tout corps est formé des quatre éléments, il doit nécessairement être assujetti aux mêmes vicissitudes que ces éléments, et être susceptible, comme tous les corps, de division, de changement et de dépérissement : de changement par l'altération de ses qualités, et de dépérissement par la déperdition de sa substance. Car l'animal perd constamment sa substance par les pores visibles et invisibles dont nous parlerons plus tard. Il faut donc nécessairement que les molécules perdues soient remplacées par d'autres semblables, ou que l'animal meure par suite de son épuisement. Mais comme ces molécules sont les unes solides, d'autres liquides, et d'autres aériformes, l'animal a besoin d'aliments solides, liquides, et d'air. Les aliments solides et liquides nous sont fournis par les éléments mêmes qui nous composent. En effet, toute chose trouve son aliment dans ce qui est de sa nature, ou dans ce qui lui ressemble, et son remède dans ce qui lui est opposé.

Nous tirons notre nourriture des éléments, tantôt d'une manière directe, et tantôt d'une manière indirecte. C'est ainsi, par exemple, qu'il nous

arrive d'absorber l'eau, quelquefois directement, en la buvant pure, et d'autres fois indirectement, au moyen du vin, de l'huile, et de tous les fruits appelés aqueux : car le vin n'est pas autre chose que de l'eau modifiée par la vigne. De même nous absorbons les particules ignées, tantôt en recevant directement l'impression du feu, et tantôt par le moyen des choses qui nous servent d'aliment et de breuvage; car toutes renferment plus ou moins de ces particules. Il en est de même de l'air : nous l'absorbons tantôt directement, en le respirant, et en y demeurant plongés, et tantôt indirectement, au moyen de toutes les choses qui nous fournissent un aliment ou un breuvage. Quant à la terre, nous ne l'absorbons jamais directement, mais seulement d'une manière indirecte : car la terre se change en blé, et le blé devient notre nourriture. Souvent, il est vrai, les allouettes, les colombes et les perdrix mangent de la terre[1]; mais pour l'homme, il ne se nourrit de la terre que par l'intermédiaire des graines, des fruits et des viandes.

Ce n'est point seulement pour nous embellir, mais c'est encore pour nous donner ce tact exquis par lequel l'homme est infiniment supérieur à tous les animaux, que Dieu ne nous a pas revêtus d'une peau épaisse, comme les bœufs et les autres pachydermes; ni de poils longs et épais, comme

[1] Plusieurs insectes, et, entre autres, les podurides, se nourrissent d'humus et de sucs terreux.

les moutons et les chèvres; ni d'écailles, comme les serpents et les poissons; ni de coquilles, comme les tortues et les huîtres; ni d'une cuirasse, comme les crabes; ni de plumes comme les oiseaux : mais aussi nous avons besoin de vêtements pour nous tenir lieu de l'enveloppe que la nature a accordée aux autres animaux.

Voilà donc pourquoi nous devons nous alimenter et nous vêtir. Les maisons nous sont nécessaires pour les mêmes raisons, et aussi pour nous garantir des atteintes des bêtes féroces.

Les médecins et les remèdes nous sont aussi devenus nécessaires à cause de l'altération de nos organes et du dérangement de notre économie animale. Lorsqu'un changement nuisible se manifeste dans notre constitution, nous sommes obligés d'avoir recours à son contraire pour rétablir l'équilibre, et pour retrouver l'harmonie de notre corps. Mais, il ne faut pas croire, comme certaines personnes, que les médecins se proposent de refroidir le corps lorsqu'il est trop échauffé; ils ont seulement pour but de le ramener à une température convenable : car s'ils refroidissaient trop le corps ils lui occasionneraient une maladie opposée à la première.

L'homme a donc besoin de nourriture et de breuvage à cause de ses pertes et de ses sécrétions; d'habits parce que la nature ne l'a pas vêtu d'une manière suffisante; de maisons à cause des intempéries de l'air, et des attaques des bêtes

féroces; enfin de la médecine à cause des altérations qui peuvent survenir dans sa constitution, et de sa sensibilité physique; car si nous étions dénués de cette sensibilité, nous n'éprouverions pas de douleur, ni par conséquent de besoin de guérison, et nous péririons bientôt parce que l'ignorance de notre mal nous empêcherait d'en chercher le remède.

C'est à cause des arts, des sciences et de leurs nombreux usages que nous avons besoin les uns des autres; et, parce que nous avons besoin les uns des autres, nous nous réunissons en grand nombre dans un même lieu pour communiquer ensemble, et pour nous aider mutuellement dans les nécessités de la vie. Nous avons donné le nom de cité à cette agglomération des hommes, et à ce rapprochement des demeures, qui ont pour but de faire cesser l'isolement et d'accroître nos ressources. Car l'homme est un être né pour la réunion et pour la société : nul ne peut se suffire à lui-même en toutes circonstances. Il est donc évident que les villes doivent leur origine à la nécessité du commerce social et de la culture des sciences.

L'homme a reçu en partage deux inestimables privilèges. En effet, il est le seul être qui puisse obtenir le pardon de ses fautes par le repentir; et il est aussi le seul dont le corps, quoique mortel, puisse devenir immortel. De ces deux choses, la première, qui concerne l'ame, lui a

été accordée en considération de son corps; la seconde, qui concerne le corps, lui a été accordée en considération de son ame.

D'abord l'homme est le seul des êtres raisonnables qui puisse obtenir le pardon de ses fautes par le repentir : car ni les démons, ni les anges n'ont cette prérogative; et Dieu a donné en cela une grande preuve de la justice et de la miséricorde que nous comptons parmi ses attributs. Il était juste, en effet, que le repentir ne méritât pas le pardon aux anges, qui ne sont point assujettis à la plus puissante cause de péché, puisqu'ils sont exempts, par leur nature, des passions, des besoins et des plaisirs du corps. Quant à l'homme, il n'est pas seulement un être raisonnable, il est encore un animal : or, les besoins et les passions de l'animal troublent souvent la raison. Lors donc que, revenu de ses égarements, il tâche de n'y plus retomber, et qu'il cherche un asile dans la vertu, il se rend digne du pardon que lui accorde un Dieu juste et miséricordieux. Et de même que le rire[1] est particulier à l'homme, puisqu'il n'appartient qu'à lui, et que tous les hommes ont toujours pu rire; de même aussi, dans ce qui a rapport à la grâce, c'est une chose particulière à l'homme, et qui le distingue des autres êtres intelligents, que de pouvoir mériter par le repentir la rémission de ses fautes. En effet, cette faveur

[1] Les anciens philosophes appelaient l'homme Ζῶον γελαστικὸν, parce qu'il est le seul animal qui ait la faculté de rire.

n'a été accordée qu'à l'homme seulement, et elle a toujours été accordée à tous les hommes, pendant toute la durée de la vie terrestre : mais après la mort il n'en est plus ainsi.

Quelques-uns veulent que les anges, pareillement, ne soient plus susceptibles depuis leur déchéance, d'obtenir le pardon par le repentir; car cette déchéance est pour eux une sorte de mort. Mais avant d'être déchus ils pouvaient obtenir le pardon, de même que les hommes pendant leur vie. Comme ils ne se sont point repentis, ils ont été condamnés à une peine irrémissible et éternelle, qui, du reste, n'est qu'un juste châtiment de leur faute. Il résulte donc évidemment de ce que nous venons de dire, que ceux qui n'admettent point les bons effets du repentir ôtent à l'homme une de ses prérogatives les plus précieuses et les plus spéciales.

Un autre privilège inestimable de l'homme, et qu'il possède seul parmi tous les animaux, c'est qu'après sa mort son corps ressuscite pour jouir de l'immortalité. Ce privilège lui est accordé à cause de l'immortalité de son ame, de même qu'il a obtenu le premier en considération de la faiblesse et des nombreuses infirmités de son corps.

C'est aussi à l'homme seul qu'appartiennent la connaissance des arts et des sciences, et leurs diverses applications. De là vient qu'on le définit un animal raisonnable, mortel, capable

d'intelligence et de science[1]. *Un animal*, parce que l'homme est un être animé, doué de sensibilité, or, c'est ainsi que l'on définit l'animal; *raisonnable*, afin de le distinguer des êtres irraisonnables; *mortel*, afin de le distinguer des autres êtres raisonnables, qui sont immortels; enfin, *capable d'intelligence et de science*, parce que c'est par l'étude que nous acquérons les arts et les sciences. A la vérité, nous avons une disposition naturelle à l'intelligence et à la science, mais ce n'est que par le travail que nous les acquérons réellement. On dit cependant que cette dernière partie est superflue dans la définition de l'homme, et qu'on pourrait très bien s'en passer. Mais comme certaines personnes admettent l'existence de nymphes et de génies qui, sans être immortels, vivent fort long-temps, afin de ne pas confondre l'homme avec eux, il a fallu ajouter qu'il est capable d'intelligence et de science. Car les êtres dont nous venons de parler n'acquèrent point par l'étude les connaissances qu'ils possèdent; leur science est innée.

Selon les Juifs, le monde entier a été créé pour l'homme. C'est donc à cause de lui qu'il y a des animaux capables de porter des fardeaux, et des bœufs propres au labourage. Puis, c'est à

[1] Δι' ὃ καὶ τὸν ἄνθρωπον ὁρίζονται, ζῶον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν. On trouve cette définition de l'homme dans Sextus Empiricus. Hypotyp. Pyrrhon. liv. II, chap. V.

cause de ceux-ci que l'herbe est produite. Car tous les êtres ont été créés ou pour eux-mêmes, ou pour d'autres. Les êtres raisonnables ont été créés pour eux-mêmes; les êtres irraisonnables et les êtres inanimés ont été créés pour d'autres. Mais si ces derniers ont été créés pour d'autres, voyons pour qui. Serait-ce pour les anges? Un homme de bon sens ne peut le supposer. En effet, les êtres qui ont été créés pour d'autres, l'ont été pour assurer l'existence et la perpétuation de ceux-ci, ou pour leur procurer des jouissances; puisqu'ils ont toujours pour objet la propagation de leur race, ou leur nourriture, ou leur vêtement, ou leur guérison, ou leur plaisir, ou leur repos. Or, un ange n'a aucun besoin de cette nature. Car il n'est pas question pour lui de propagation de la race, ni de nourriture corporelle, ni de vêtement, ni du reste. Si les anges n'éprouvent pas ces besoins, il est évident que les êtres supérieurs aux anges ne les éprouvent pas non plus; car ils ont d'autant moins de besoins qu'ils sont plus élevés. Il faut donc chercher un être raisonnable qui éprouve ces besoins. Mais, quel autre que l'homme peut se trouver dans ce cas? Ainsi c'est pour l'homme que les êtres irraisonnables et les êtres inanimés ont été créés. Puis donc qu'ils ont été créés pour lui, comme on l'a montré, l'homme en a été établi le maître. Or, le devoir d'un maître est de se servir, selon la mesure de ses besoins, des êtres qui lui sont

soumis; de ne pas en abuser follement et avec insolence, et de ne pas exercer sur eux un empire odieux et tyrannique. C'est donc se rendre coupable, que de faire un mauvais usage des êtres privés de raison; c'est manquer à la justice, à la dignité du commandement, et agir contre ces paroles de l'Ecriture : Le juste se montre compatissant pour les animaux qui lui sont soumis.

Quelqu'un dira peut-être que rien n'a été créé pour autre chose que pour soi. Séparant donc d'abord les êtres animés des êtres inanimés, voyons si ces derniers ont pu être créés pour eux-mêmes. Mais s'ils ont été créés pour eux-mêmes, comment et de quoi les animaux se nourriront-ils? Car nous voyons que les fruits et les plantes que produit la terre sont la nourriture naturelle des animaux, à l'exception du petit nombre des carnassiers; et que les animaux carnassiers eux-mêmes se nourrissent des espèces qui tirent leurs aliments de la terre. C'est ainsi que les loups et les lions font leur pâture des agneaux, des chèvres, des porcs, des biches. De même les aigles se nourrissent de perdrix, de colombes, de lièvres, et d'autres animaux semblables, qui mangent les productions de la terre. Quant aux poissons, ils se dévorent généralement les uns les autres : tous ne vivent cependant pas de chair, mais il y en a qui se nourrissent d'algues et d'autres plantes marines. Car si toutes les espèces de poissons, sans en excepter une seule,

devaient se nourrir de chair, il n'en resterait bientôt plus, parce que les uns seraient dévorés, et que d'autres mourraient de faim. Pour prévenir cette destruction, Dieu a voulu que certaines espèces de poissons s'abstinssent de chair, et broutassent les herbes de la mer, si l'on peut s'exprimer ainsi, afin de servir à l'entretien des autres. Car, de même que les algues leur servent d'aliment, elles servent elles-mêmes d'aliment à d'autres, et celles-ci à d'autres encore, de telle sorte qu'au moyen de la nourriture des premières, qui est toujours fournie par ce qu'il y a de terrestre dans la mer, l'existence des autres espèces est assurée. La raison montre donc que les plantes n'ont pas été créées pour elles-mêmes, mais bien pour la nourriture et la conservation des hommes et des autres animaux. Si donc elles sont créées pour l'homme et pour les animaux, il est évident que les causes de leur production et de leur accroissement ont la même fin. Par conséquent, le mouvement des astres, le ciel, les saisons, la pluie, et les autres choses de ce genre ont pour objet d'assurer le retour constant et périodique des productions de la terre, afin que les espèces qui s'en nourrissent n'en soient jamais dépourvues. Ces choses ont donc été établies à cause des fruits, de même que les fruits ont été créés à cause des animaux et de l'homme.

Reste à examiner si les animaux ont été créés pour eux-mêmes, ou pour l'homme. On pourrait

alléguer bien des raisons pour montrer qu'il est absurde de penser que des êtres irraisonnables, soumis à des appétits grossiers, courbés vers la terre, et qui manifestent leur nature servile par leur conformation, aient été créés pour eux-mêmes. La matière est si vaste qu'elle exigerait presque un ouvrage spécial pour être bien traitée; mais comme notre sujet ne nous permet pas de nous y arrêter long-temps, nous nous contenterons d'exposer, en peu de mots, les raisons les plus fortes. Si donc, prenant l'homme pour l'image des choses qui l'entourent, nous jugeons de ces choses par lui, nous trouverons nos arguments dans la nature même de ce qui fait l'objet de nos recherches.

Or, nous voyons que, dans notre ame, la partie irraisonnable et ses deux divisions, savoir, la convoitise et la colère, sont soumises à la partie raisonnable. Celle-ci est la maîtresse, celles-là sont les esclaves; celle-ci donne des ordres, celles-là les reçoivent, et les exécutent toutes les fois que la raison a besoin d'elles, tant que l'homme vit conformément à la nature. Mais puisque la partie raisonnable de notre ame gouverne la partie privée de raison, n'est-il pas vraisemblable qu'elle gouverne aussi les autres choses irraisonnables du dehors, et que ces choses lui ont été soumises pour son utilité. Car, en vertu des lois de la nature, ce qui est irraisonnable obéit à ce qui est raisonnable, comme on l'a vu par ce qui se passe en nous.

Un autre argument se tire de la constitution d'un grand nombre d'animaux, qui semble avoir été appropriée au service de l'homme : ainsi les bœufs, et toutes les bêtes de somme, paraissent destinés à l'agriculture et au transport des fardeaux; la plupart des animaux, qui vivent dans l'air, dans l'eau et sur la terre, semblent avoir été créés pour son utilité, ou pour son plaisir. Mais, si toutes les espèces d'animaux ne sont pas utiles à l'homme, si quelques-unes même lui sont nuisibles, il faut savoir qu'après la création des animaux utiles, tous les autres, dont l'existence était possible, furent aussi mis au monde, afin de compléter l'œuvre du créateur. D'ailleurs, ces derniers ne sont pas tout-à-fait en dehors de l'utilité de l'homme, et la raison sait tirer parti même des plus nuisibles, car elle trouve en eux le remède de leurs blessures et de quelques maladies. Telles sont certaines préparations appelées thériaques, qu'elle a composées, afin de se fortifier contre eux-mêmes, avec leurs propres armes, et de se servir d'eux comme d'ennemis subjugués. Dieu a aussi donné à l'homme mille moyens de les écarter, de se garantir de leurs attaques, et de les repousser. Toutes les choses ont donc leur utilité particulière, mais, toutes aussi, ont pour objet commun le service de l'homme, sans en excepter même celles qui semblent inutiles à ses besoins.

Il faut aussi remarquer que nous considérons

les choses dans l'état actuel. Mais, dans le principe, aucun animal n'aurait eu l'audace de nuire à l'homme ; en effet, tous étaient ses esclaves, tous lui étaient soumis, et lui obéissaient, tant qu'il commandait lui-même à ses passions, et à ce qu'il y a d'irraisonnable en lui. Ce ne fut que lorsqu'il ne maîtrisa plus ses passions, et qu'il se laissa, au contraire, dominer par elles, qu'il perdit aussi, avec raison, son empire sur les bêtes féroces : car leurs attaques ne vinrent qu'après sa faute. On reconnaît la vérité de cela par l'exemple de ceux qui ont mené une vie sainte. Car on les a vus dompter la fureur des bêtes féroces : c'est ainsi que Daniel triompha des lions, et Paul du venin de la vipère.

Comment n'admirerait-on pas la noblesse de cet être, qui réunit en lui les choses mortelles, et les immortelles ; qui associe les choses raisonnables aux irraisonnables ; qui offre dans sa nature l'image de la création toute entière, ce qui a fait dire de lui qu'il est un microcosme ; que Dieu a jugé digne de tant de soins ; en vue de qui est produit tout ce qui est et ce qui sera ; pour lequel, même, Dieu s'est fait homme ; qui fuit la mort, et tend à l'immortalité ; qui a été créé à l'image et à la ressemblauce de Dieu, pour régner dans le ciel ; qui vit avec le Christ ; qui est le fils de Dieu ; de qui relève tout commandement, et toute puissance?

Pourrait-on énumérer tous les privilèges de cet

être? Il traverse les mers; il parcourt le ciel, par la pensée; il prend connaissance du mouvement, de la distance, et de la grandeur des astres; il jouit de tous les biens de la terre et de la mer; il dompte les bêtes féroces et les monstres marins; il perfectionne toute science, tout art, et toute méthode; au moyen des lettres, il s'entretient avec qui il veut, malgré l'éloignement, sans que son corps y mette le moindre obstacle; il prédit l'avenir; il commande à tout; il domine sur tout; il jouit de tout; il entre en communication avec Dieu, et avec les anges; il règne sur toute la création; il maîtrise les démons; il étudie la nature des choses; il médite sur la divinité; il devient la demeure, et le temple de Dieu; et il entre en possession de tous ces avantages par les vertus, et par la piété. Mais, pour qu'on ne nous accuse pas de présenter un éloge déplacé de l'homme, au lieu d'en faire connaître la nature, comme nous nous le sommes proposé, nous allons cesser de parler sur ce sujet, quoique ce soit faire connaître la nature de l'homme que d'en exposer les prérogatives.

Connaissant donc notre noblesse, et notre céleste origine, n'avilissons pas notre nature, ne nous montrons pas indignes de si grands avantages, ne nous privons pas nous-mêmes de tant de puissance, de gloire et de bonheur, en préférant des plaisirs fragiles, et de courte durée, à une félicité éternelle. Conservons plutôt notre

noblesse par la pratique du bien, et la fuite du mal, par la prière, et par une volonté droite, à laquelle Dieu vient toujours en aide. Mais, nous nous sommes assez étendus sur cette matière.

Puis donc que l'on s'accorde généralement à regarder l'homme comme composé d'une ame et d'un corps; afin de procéder avec ordre, nous allons d'abord parler de l'ame, en passant sous silence les questions trop subtiles, trop épineuses, et trop difficiles pour l'intelligence du plus grand nombre.

CHAPITRE II.

DE L'AME.

Les anciens ont presque tous eu des opinions différentes, au sujet de l'ame. En effet, Démocrite, Epicure, et toute l'école Stoïcienne, prétendent que l'ame est matérielle; et ces philosophes mêmes qui prétendent que l'ame est matérielle, ne s'accordent point sur son essence. Car, les Stoïciens disent que c'est une substance aérienne, chaude, et ignée; Critias, que c'est du sang; le philosophe Hippon[1], que c'est de l'eau; Démocrite, du feu, car, selon lui, l'ame est formée par l'assemblage des atômes ronds qui constituent l'air et le feu. Héraclite dit que l'ame de l'univers est produite par l'évaporation des corps humides, et que l'ame des animaux est produite par le mélange de l'évaporation extérieure, et de celle qui se fait

[1] Hippon de Rhégium, philosophe Pythagoricien. Il se rattachait à l'école d'Ionie par sa doctrine sur l'élément fondamental des choses.

en eux[1]. Il y a aussi une extrême diversité d'opinions parmi ceux qui disent que l'ame est immatérielle. Car, selon les uns, c'est une substance, et elle est immortelle; selon d'autres, elle est immatérielle, mais elle n'est ni substance, ni immortelle.

Thalès a dit, le premier, que l'ame est toujours en mouvement, et que son mouvement procède d'elle-même[2]; Pythagore a dit que c'est un nombre qui se meut lui-même; Platon[3], que c'est une substance qui ne peut être perçue que par l'intelligence, et qui se meut elle-même dans un rapport harmonieux; Aristote, que c'est la première entéléchie du corps physique et organique, possédant la vie en puissance[4]; Dicéarque[5] dit que c'est l'harmonie des quatre éléments, c'est-à-dire l'union et l'accord des éléments; non cette harmonie qui résulte de l'accord des voix, mais celle que produit dans le corps l'union

[1] Ἡράκλειτος δέ, τὴν μὲν τοῦ παντὸς ψυχὴν, ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζώοις, ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως, ὁμογενῆ πεφυκέναι.

[2] Θαλῆς πρῶτος τὴν ψυχὴν ἔφησεν ἀεικίνητον καὶ αὐτοκίνητον.

[3] Liv. x des Lois.

[4] Ἀριστοτέλης δέ, ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Livre II de l'Ame, chap. I. Cette définition de l'ame, donnée par Aristote, se retrouve dans Diogène de Laerte, et dans Plutarque.

[5] Plusieurs éditions portent Δείναρχος : mais il doit être ici question de Dicéarque, Δικαίαρχος, disciple d'Aristote, dont l'opinion sur l'ame est d'ailleurs citée par Diogène de Laerte, et par Plutarque.

parfaite, et, en quelque sorte, le concert du chaud, du froid, du sec, et de l'humide. On voit donc que tous, excepté Aristote, et Dicéarque, reconnaissent que l'ame est une substance. De plus, il y en a qui ont pensé qu'il n'y a dans le monde qu'une seule ame, commune à tous les êtres, et que les dérivations de cette ame universelle, après avoir animé les différents êtres, retournent à la source commune : c'est l'opinion des Manichéens, et de quelques autres encore. D'autres ont dit qu'il y a une infinité d'ames, et qu'elles sont de diverses espèces ; d'autres, enfin, qu'il y a une ame universelle, et, en outre, des ames particulières.

Il faudrait un long discours pour réfuter tant d'opinions différentes. Toutefois, il suffira d'opposer les raisons d'Ammonius[1], maître de Plotin, et de Numénius[2] le Pythagoricien, à tous ceux qui prétendent que l'ame est matérielle. Or, voici ces raisons : Les corps n'ayant en eux rien d'immuable, sont naturellement sujets au changement, à la dissolution, et à des divisions infinies ; il leur faut nécessairement un principe conservateur qui leur donne de la consistance, qui en lie, et en affermisse les parties : c'est ce principe con-

[6] Ammonius Saccas, philosophe néoplatonicien, qui chercha à établir un rapprochement entre la doctrine de Platon et celle d'Aristote.

[1] Numénius d'Apamée : il reconnaissait l'immatérialité de l'ame, et son immortalité.

servateur que nous appelons ame. Mais, si l'ame est aussi matérielle, quelque subtile que soit la matière qui la compose, qui pourra lui donner à elle-même de la consistance, puisque nous venons de voir que toute matière a besoin d'un principe conservateur? Il en sera de même à l'infini, jusqu'à ce qu'enfin nous arrivions à une substance immatérielle.

Si l'on dit, comme les Stoïciens, que les corps sont naturellement doués d'un mouvement tant intérieur qu'extérieur; que le mouvement extérieur est la cause de la grandeur et des propriétés physiques, et que le mouvement intérieur produit l'union et la substance; nous demanderons, puisque tout mouvement procède d'une force, quelle est cette force, et en quoi consiste son essence? Si donc cette force est une matière (car il faut distinguer la matière de son produit; et l'on appelle produit de la matière ce qui participe de la matière); nous demanderons ce que c'est que cette chose qui participe de la matière. Est-elle, elle-même, matière ou non? Si elle est matière, comment peut-elle être seulement un produit de la matière? Si elle ne l'est pas, elle est donc immatérielle : mais si elle est immatérielle, elle n'est pas un corps, car tout corps est matériel.

Si l'on dit que les corps ayant les trois dimensions, l'ame doit les avoir aussi, puisqu'elle est répandue dans tout le corps, et que, par con-

séquent, elle est matérielle, nous répondrons que, bien que tout corps ait les trois dimensions, tout ce que l'on conçoit avec les trois dimensions, n'est pas corps pour cela. Car l'espace et la qualité, bien qu'ils soient essentiellement immatériels, sont pourtant considérés accidentellement comme des choses susceptibles de dimension. Il en est de même de l'ame, qui, par sa nature, est étrangère à la dimension, mais qui, se trouvant accidentellement unie à une substance qui a les trois dimensions, est conçue, elle-même, avec ces dimensions.

De plus, tout corps reçoit son mouvement de l'extérieur, ou de l'intérieur : si c'est de l'extérieur, il est inanimé; si c'est de l'intérieur, il est animé. Donc, si l'ame est un corps, et si elle reçoit son mouvement du dehors, elle est inanimée : si elle le reçoit du dedans, elle est animée. Or, il est absurde de dire que l'ame est en même temps animée et inanimée : l'ame n'est donc pas un corps.

En outre, si l'ame se nourrit, c'est de choses immatérielles, car les sciences sont ses aliments. Or, aucun corps ne se nourrit de choses immatérielles : l'ame n'est donc pas un corps. Xénocrate concluait ainsi : Si l'ame ne se nourrit pas, elle n'est pas un corps, puisque le corps de tout animal a besoin de nourriture.

Voilà ce qu'on peut dire, en général, à tous ceux qui prétendent que l'ame est un corps.

Quant à ceux en particulier qui pensent que l'ame est de l'air, ou du sang, parce que l'animal meurt lorsqu'il est privé d'air ou de sang, il ne faut pas leur répondre comme certaines personnes, qui pensent avoir trouvé une excellente objection, en disant : Donc, lorsqu'une portion du sang s'est écoulée, une portion de l'ame s'est écoulée aussi. C'est là un argument futile. Car, pour les substances composées de parties semblables, la portion qui reste est comme le tout. L'eau, en grande ou en petite quantité, est toujours de l'eau : il en est de même de l'argent, de l'or, et de toutes les substances dont les parties ne diffèrent point essentiellement les unes des autres. De même, le sang qui reste, quelle que soit sa quantité, constitue encore l'ame, si l'ame n'est autre chose que le sang. Il vaut mieux dire ceci : Que si l'ame est ce dont la perte entraîne la mort de l'animal, assurément la pituite et les deux sortes de biles constituent aussi l'ame : car la perte de ces choses entraîne la mort de l'animal. Il en est de même du foie, de la cervelle, du cœur, de l'estomac, des reins, des intestins, et de beaucoup d'autres parties. Car, quelle est celle de ces choses dont la privation ne cause la mort de l'animal? D'ailleurs, il y a plusieurs êtres animés qui sont dépourvus de sang; par exemple, les poissons cartilagineux et mous, comme les sèches, les calmars, les lamproies; il en est de même de tous les ostracodermes et des

crustacés, comme les crabes, les cancres et les écrevisses. Si donc ces espèces sont animées, quoique dépourvues de sang, il est évident que l'ame n'est pas du sang.

Quant à ceux qui disent que l'ame est de l'eau, parce que l'eau paraît vivifier toutes choses, et qu'on ne peut pas vivre sans eau, il y a beaucoup de raisons à leur opposer. Car on ne peut pas non plus vivre sans nourriture : il faut donc, selon eux, confondre les aliments de toute espèce avec l'ame. D'ailleurs, il y a un grand nombre d'animaux qui ne boivent jamais; on dit que plusieurs espèces d'aigles sont dans ce cas; la perdrix peut aussi vivre sans boire. Mais pourquoi l'ame serait-elle de l'eau, plutôt que de l'air? On peut, en effet, se passer, assez long-temps, d'eau, tandis qu'on ne peut pas se passer de respirer l'air, même pendant un temps fort court : et cependant l'ame n'est pas de l'air, car il y a plusieurs êtres vivants qui ne respirent pas l'air : tels sont tous les insectes, comme les abeilles, les guêpes, les fourmis; de même que les animaux dépourvus de sang, la plupart de ceux qui vivent dans l'eau, et tous ceux qui n'ont pas de poumons[1]. Car aucun animal sans

[1] On ne trouve, à la vérité, les poumons que dans les mammifères, les oiseaux et les reptiles, mais ils sont remplacés, pour la respiration, par les branchies, dans les poissons et les mollusques, et par les trachées dans les insectes et les animaux d'un ordre inférieur. L'absence de poumons n'entraîne donc pas l'absence de respiration.

poumons ne respire l'air, et, réciproquement, aucun animal qui ne respire pas n'a de poumons.

Comme Cléanthe[1], le Stoïcien, et Chrysippe[2] ont présenté, sur ce sujet, quelques raisonnements assez spécieux, nous allons montrer de quelle manière les Platoniciens les ont réfutés. Voici le syllogisme de Cléanthe : Nous ressemblons à nos parents, non-seulement par le corps, mais encore par l'ame, puisque nous avons les mêmes affections, les mêmes mœurs, les mêmes dispositions qu'eux. Or, les ressemblances et les différences existent dans ce qui est corps, et non dans ce qui ne l'est pas : donc l'ame est un corps. D'abord on ne doit pas conclure du particulier à l'universel. Ensuite cette assertion, *et non dans ce qui ne l'est pas*, est fausse. En effet, nous disons que les nombres sont semblables lorsque leurs côtés sont proportionnels, comme on le voit dans 6 et 24 (: : :, ⋮ ⋮ ⋮ ⋮ ⋮ ⋮); car les côtés de 6 sont 2 et 3, ceux de 24 sont 4 et 6 : or, il y a entre 2 et 4 la même proportion qu'entre 3 et 6, puisqu'ils sont dans un rapport double, 4 étant le double de 2, et 6 le double de 3; et cependant les nombres ne sont pas des corps.

[1] Cléanthe d'Assos, disciple de Zénon. Il florissait vers 264 avant J.-C. Il a développé la doctrine de Zénon dans plusieurs ouvrages dont il ne nous reste que des fragments : le plus remarquable est un hymne à Jupiter, conservé par Stobée.

[2] Chrysippe de Solès, disciple de Cléanthe. Diogène Laërce a donné la liste de ses ouvrages, qu'il porte à 311. Il n'en reste que quelques fragments.

De même, les figures sont semblables lorsque leurs angles sont égaux, et compris entre côtés proportionnels : or, ces philosophes eux-mêmes conviennent que la figure n'est pas un corps. De plus, la qualité est susceptible de ressemblance et de différence, comme la quantité est susceptible d'égalité et d'inégalité : or, la qualité n'est point un corps. Il peut donc exister de la ressemblance entre des choses qui ne sont point des corps.

Cléanthe dit encore : Nulle chose immatérielle ne partage les affections du corps, et réciproquement; mais la communauté d'affections n'a lieu qu'entre les corps : or, l'ame partage les affections du corps lorsqu'il est malade ou blessé; de même le corps partage les affections de l'ame, car il rougit lorsqu'elle éprouve de la honte, et il pâlit lorsqu'elle éprouve de la crainte : l'ame est donc un corps. Cette assertion, *nulle chose immatérielle ne partage les affections du corps*, qui se trouve dans la majeure, est fausse. Ne peut-il pas se faire que cela n'appartienne qu'à l'ame? C'est comme si l'on disait : Nul animal ne remue la mâchoire supérieure; or, le crocodile remue la mâchoire supérieure; donc le crocodile n'est pas un animal. Cette assertion, *nul animal ne remue la mâchoire supérieure*, qui se trouve dans la majeure de notre exemple, est fausse, puisque le crocodile, qui est assurément un animal, remue la mâchoire supérieure. Il en est de même de l'assertion de Cléanthe, *nulle chose immatérielle ne*

partage les affections du corps, car il comprend dans sa proposition négative, la chose même qui est en question. Mais admettons comme vrai que nulle chose immatérielle ne partage les affections du corps, il n'est point prouvé que l'ame partage les affections du corps lorsqu'il est malade ou blessé, comme le dit ensuite Cléanthe. En effet, on ne sait pas si le corps souffre seul, sans que l'ame, qui le rend sensible, partage son affection, ou si l'ame souffre avec le corps. Les plus grands philosophes penchent même pour la première de ces opinions. Or, il convient de prendre pour principes, des choses certaines, et non des choses contestées. D'ailleurs, il est évident que certaines choses immatérielles partagent les affections des corps : car les qualités qui ne sont pas des corps participent aux affections corporelles, puisqu'elles éprouvent des modifications en même temps que le corps, lorsqu'il naît et lorsqu'il meurt.

Voici maintenant le raisonnement de Chrysippe : La mort est la séparation de l'ame d'avec le corps; mais une chose qui n'est pas corps ne se sépare pas d'avec le corps, puisqu'elle ne peut pas s'y joindre; or, l'ame se joint au corps, et elle s'en sépare : l'ame est donc un corps. Il est vrai que la mort est la séparation de l'ame d'avec le corps; mais en disant, en général, que ce qui n'est pas corps ne peut pas se joindre au corps, on commet une erreur; quoique cela soit vrai si l'on parle de l'ame. C'est faux, en général, puisque la ligne,

qui n'est point un corps, est jointe au corps, et peut en être abstraite : il en est de même de la blancheur. Mais s'il s'agit de l'ame, cela est vrai ; car l'ame n'est pas jointe au corps : en effet, si elle y est jointe, il est évident qu'elle le touche ; or, dans ce cas, elle ne le touche pas tout entier, car il n'est pas possible que toutes les parties d'un corps touchent toutes les parties d'un autre corps : ainsi l'animal ne serait pas animé tout entier. Par conséquent, si l'ame est jointe au corps, elle sera elle-même un corps, mais l'animal ne sera pas animé tout entier ; et s'il est animé tout entier, l'ame n'est pas jointe au corps, et n'est pas elle-même un corps. Or, l'animal est animé tout entier, donc l'ame n'est pas jointe au corps, elle n'est pas elle-même un corps, et elle se sépare du corps sans être elle-même un corps. Il est donc bien prouvé, par ce que nous venons de dire, que l'ame n'est pas un corps. Nous allons montrer maintenant qu'elle est nécessairement une substance.

Puisque Dicéarque a défini l'ame, une harmonie, et que Simmias[1], disputant contre Socrate, a dit aussi que l'ame est une harmonie, en prétendant que l'ame est comme l'harmonie, et le corps comme la lyre, nous allons présenter les arguments par lesquels Socrate réfute cette opinion, dans le Phédon de Platon.

L'un de ces arguments s'appuie sur ce qui

[1] Platon, Phédon.

avait été démontré précédemment, savoir, que nos connaissances ne sont que des réminiscences. Prenant donc cela pour accordé, il raisonne de la manière suivante : Si nos connaissances ne sont que des réminiscences, notre ame existait avant de vivre de la vie humaine : mais si elle est une harmonie, elle n'a pas pu avoir d'existence antérieure; elle n'a dû recevoir l'existence qu'après la formation du corps, car tout ce qui résulte d'une disposition de choses doit nécessairement être subordonné à ces choses; or l'harmonie résulte d'une bonne disposition de choses, elle doit donc venir après ces choses, et non les précéder : par conséquent, il y a contradiction à dire en même temps, que l'ame est une harmonie, et que les connaissances sont des réminiscences; et puisqu'il est vrai que les connaissances sont des réminiscences, il est faux que l'ame soit une harmonie.

En outre, l'ame est en opposition avec le corps, et elle le maîtrise, puisqu'elle lui donne des ordres; or, l'harmonie ne saurait ni maîtriser, ni être en opposition : l'ame n'est donc pas une harmonie.

De plus, une harmonie peut être plus ou moins harmonie qu'une autre, selon le degré d'élévation ou d'abaissement des sons, mais non selon leur rapport; car il ne peut y avoir du plus ou du moins dans le rapport, tandis qu'il peut s'en trouver dans l'harmonie, qui résulte de l'accord.

En effet, lorsqu'un accord est formé d'un son grave et d'un son aigu, l'on peut, tout en élevant le ton, conserver le même rapport entre les sons, mais on fait varier plus ou moins l'harmonie qui résulte de l'accord [1]. Or, une ame ne peut pas être plus ou moins ame qu'une autre : l'ame n'est donc pas une harmonie.

Ensuite, l'ame est capable de vertu et de vice ; or l'harmonie ne saurait admettre l'harmonie et la discordance : l'ame n'est donc pas une harmonie.

Enfin, l'ame, pouvant admettre les contraires tour-à-tour, est une substance, et un sujet ; l'harmonie est une qualité, et elle se trouve dans un sujet : or, la substance est autre chose que la qualité : l'ame n'est donc pas une harmonie. Par conséquent, on peut bien dire que l'ame est capable d'harmonie, mais elle n'est pas pour cela une harmonie ; de même qu'on ne la confond pas avec la vertu, parce qu'elle est capable de vertu.

[1] Ἔτι, ἁρμονία ἁρμονίας μᾶλλον καὶ ἧττον ἐστιν ἁρμονία, τῷ χαλᾶσθαι καὶ ἐπιτείνεσθαι, οὐ τῷ λόγῳ δὲ τῆς ἁρμονίας· ἀδύνατον γάρ ἐστι, λόγον τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἔχειν· ἀλλ' ἐν τῇ ἁρμογῇ· ἐὰν γὰρ κεκραμένος ὀξὺς φθόγγος καὶ βαρὺς, ἔπειτα ἀνεθῶσι, τον λογὸν μὲν τὸν αὐτὸν σώζουσιν ἐν ταῖς μεγέθεσι τῶν φθόγγων, παραλλαγὴν δὲ λαμβάνει, ἡ ἁρμονία κατὰ τὴν ἁρμογὴν, μᾶλλον καὶ ἧττον ἐπιτεινομένη. Cette explication nous paraît manquer d'exactitude : en effet, tant que le rapport des sons reste le même, quoiqu'ils deviennent plus graves ou plus aigus, l'harmonie est toujours égale. Platon avait dit seulement : Ἁρμονία μᾶλλον καὶ ἧττόν ἐστιν· ἡ δὲ ψυχὴ οὐ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐστι.

Galien n'émet aucune opinion sur l'ame, et il dit même, dans son livre de la Démonstration[1], qu'il n'en a jamais émis sur cette matière. Cependant, par la manière dont il s'explique, il fait entendre qu'il est porté à regarder l'ame comme le tempérament du corps, κρᾶσις, parce que le caractère varie avec le tempérament. Il s'appuie à ce sujet sur l'autorité d'Hippocrate. Si cela est, il doit, sans aucun doute, regarder l'ame comme mortelle; non pas l'ame toute entière, mais seulement l'ame irraisonnable de l'homme. Quant à celle qui est douée de raison, il expose son doute à son sujet en ces termes[2].

Voici comment on démontre que l'ame ne peut être le tempérament du corps : Tout corps animé ou inanimé se compose des quatre éléments, car c'est leur assemblage qui produit les corps; si donc l'ame est le tempérament du corps, il n'y aura rien d'inanimé. L'on conclut ainsi le raisonnement : Si l'ame est le tempérament du corps, tout corps a une ame, puisque tout corps a un tempérament: mais si tout corps a une ame, aucun corps n'est inanimé; par conséquent, ni la pierre, ni le bois, ni le fer, ni tout autre corps, ne sera inanimé.

Si Galien dit que tout tempérament du corps n'est pas une ame, et qu'il n'y a qu'un certain tempérament qui se trouve dans ce cas, nous lui

[1] Cet ouvrage de Galien ne nous est point parvenu.

[2] Le passage annoncé manque dans le texte.

demanderons quel est donc le tempérament qui fait la base de l'animalité, et qui mérite le nom d'ame. Car, quel que soit ce tempérament, nous le trouverons dans les choses inanimées. En effet, il y a neuf sortes de tempéraments, comme il le dit lui-même dans son traité des Tempéraments[1] : huit sont mauvais, un seul est bon. Selon lui, l'homme a été doué de ce bon tempérament : cependant tout homme n'en est pas pourvu, il appartient seulement à celui qui a un tempérament moyen. Quant aux mauvais tempéraments, ils ont été départis aux autres animaux, à divers degrés, selon leur espèce. Les neuf tempéraments différents se rencontrent aussi à divers degrés dans les choses inanimées, comme le dit encore Galien dans son traité des Simples.

D'ailleurs, si l'ame est le tempérament du corps, comme ce tempérament change selon l'âge, la saison, et le régime, l'ame changera donc aussi. Or, si elle change, nous n'aurons pas toujours la même ame, mais, selon la modification de notre tempérament, nous aurons tantôt celle d'un lion, tantôt celle d'un mouton, tantôt celle de quelque autre animal : ce qui est absurde.

En outre, le tempérament ne combat pas les appétits corporels, au contraire, il les favorise, car c'est lui qui les excite ; au lieu que l'ame les combat : l'ame n'est donc pas le tempérament du corps.

[1] Livre I, chap. VIII.

De plus, si l'ame est le tempérament du corps, attendu que le tempérament est une qualité, et que la qualité vient et s'en va, sans que pour cela le sujet dans lequel elle se trouve soit détruit, l'ame pourrait aussi être séparée du corps sans occasionner sa mort : cela est impossible. L'ame n'est donc point un tempérament ou une qualité. On ne parlera sans doute pas de certaines qualités qui sont inhérentes à l'animal, comme la chaleur est inhérente au feu; car ces qualités ne peuvent être changées, tandis que le tempérament peut changer; les médecins parviennent même à obtenir ce résultat au moyen de leur art.

D'un autre côté, les qualités d'un corps quelconque tombent sous les sens; or l'ame n'est pas perçue par les sens, mais par l'intelligence : l'ame n'est donc pas une qualité du corps.

Nous dirons aussi que la force du corps consiste dans la bonne constitution du sang, de l'air, de la chair, des nerfs, etc.; sa santé, dans le parfait équilibre du chaud, du froid, du sec et de l'humide; sa beauté, dans la symétrie des membres, et dans l'agrément du coloris : si donc l'ame est l'harmonie de la santé, de la force et de la beauté, il s'ensuit que l'homme, pendant toute sa vie, ne peut être ni malade, ni infirme, ni laid. Or, souvent il arrive que l'homme est privé non-seulement de l'une de ces choses, mais encore de toutes en même temps; car le même homme peut être à la fois laid, infirme et malade,

sans cesser d'exister pour cela : l'ame ne doit donc pas être confondue avec la bonne constitution du corps.

Mais, dira-t-on, sur quoi sont fondés certains vices et certaines vertus naturelles de l'homme? C'est assurément sur le tempérament du corps. Car, de même qu'il y a des gens naturellement bien portants, et d'autres naturellement valétudinaires, selon leur tempérament; il y a aussi des gens en qui la bile abonde, et qui sont naturellement colères, méchants[1], ou lascifs : or, quelquefois ils surmontent leurs mauvais penchants, et ils se corrigent; il est donc évident qu'ils triomphent de leur tempérament. Mais ce qui dompte est différent de ce qui est dompté : l'ame est donc différente du tempérament.

Le corps étant l'instrument de l'ame, il lui est d'un bon service[2], quand il est bien organisé; mais quand il est mal organisé, il gêne l'ame, et celle-ci ayant à lutter contre l'imperfection de son instrument, se trouve entravée dans ses opérations. Si, même, elle manque de vigilance, elle ne tarde pas à être égarée par lui, comme le musicien est dérouté par sa lyre, lorsqu'il a négligé de la bien accorder. L'ame doit donc prendre soin du corps, afin de se donner un bon organe :

[1] Λεινοί, (manuscrit de Munich.)

[2] On lit ici les mots suivants, dans la plupart des manuscrits : Καὶ αὐτὸ ἔχει ἐπιτηδείως : mais ils nous paraissent tout-à-fait superflus.

or elle le façonnera au moyen de la raison et des bonnes habitudes, de la même manière qu'on accorde un instrument de musique, en tendant certaines cordes, et en en relâchant d'autres ; elle pourra ainsi le rendre plus propre à son service, et elle en tirera parti, comme d'un bon instrument, à moins qu'elle-même ne se dérègle avec lui : car cela arrive quelquefois.

Aristote, en disant que l'ame est une entéléchie, ne s'éloigne guère de l'opinion de ceux qui disent qu'elle est une substance. Mais voyons d'abord ce qu'il entend par entéléchie. Il y a, dit-il[1], trois sortes de substances : la première est l'élément matériel, qui n'est rien par lui-même, mais qui a la vie en puissance ; la seconde est la forme et l'apparence que reçoit la matière ; la troisième est le résultat de l'union de la matière et de la forme, c'est elle enfin qui reçoit la vie. La matière est donc le possible, et la forme est l'entéléchie (la réalisation du possible). Il y a deux sortes d'entéléchies : l'une est comme la science, l'autre est comme l'application de la science ; c'est-à-dire, l'une est comme la disposition, l'autre comme l'exécution. L'ame nous présente

[1] De l'Ame, liv. II, ch. I. — Τὴν οὐσίαν τριχῶς λέγει, τὸ μὲν, ὡς ὕλην ὑποκείμενον, ὃ καθ᾽ἑαυτὸ μὲν οὐδέν ἐστι, δύναμιν δὲ ἔχει πρὸς γένεσιν · ἕτερον δὲ, μορφὴν καὶ εἶδος, καθ᾽ ἥν εἰδοποιεῖται ἡ ὕλη · τρίτον δὲ, τὸ συναμφότερον, τὸ ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους γεγενημένον, ὅ ἐστι λοιπὸν ἔμψυχον. ἔστιν οὖν ἡ μὲν ὕλη, δύναμις · τὸ δὲ εἶδος, ἐντελέχεια.

ces deux états dans la veille et dans le sommeil : la veille est analogue à l'exercice de la science; le sommeil est analogue à la possession de la science, sans son exercice. Mais la science existe avant l'exercice de la science; c'est pour cette raison qu'Aristote donne à la forme le nom de première entéléchie, et à l'exercice celui de seconde entéléchie. Il y a semblablement dans l'œil la matière et la forme : l'œil lui-même est la matière; l'application de la vue à l'œil est la forme : cette seconde chose est désignée comme la première par l'expression ὀφθαλμός. La forme ou la première entéléchie de l'œil, est la faculté qu'il a de voir; la seconde entéléchie est l'exercice de cette faculté. L'animal, lorsqu'il vient de naître, ne possède aucune entéléchie, mais il a la capacité d'en être doué : il en est de même de l'ame. Et comme l'œil reçoit son complément lorsqu'il acquiert la faculté de voir, de même aussi l'animal reçoit le sien lorsque l'ame est unie au corps; de sorte que l'ame ne peut se passer du corps, ni le corps de l'ame. Car l'ame n'est point le corps, mais elle dépend du corps; c'est pour cela qu'elle est dans le corps, et dans le corps constitué comme nous le voyons : elle ne pourrait exister par elle-même.

Mais, d'abord, Aristote donne le nom d'ame à cette partie de l'ame qui est le siége des passions, et il en sépare la partie raisonnable. Or, il devait considérer à la fois toute l'ame de l'homme, et

non juger de l'ame entière par une partie, et encore par la moins importante. Il prétend ensuite que le corps a la puissance vitale avant même que l'ame ne lui soit unie. Car il dit que le corps a en lui la vie en puissance. Mais il faut que le corps, s'il a en lui la vie en puissance, soit d'abord un corps en acte. Or, il ne peut être un corps en acte avant d'avoir reçu la forme; car il n'est auparavant qu'une matière sans qualités sensibles, et non un corps. Ce corps, qui n'a pas une existence réelle, ne peut donc pas donner lieu à la production de quelque chose. Mais si le corps existe seulement en puissance, comment peut-il avoir en lui la vie en puissance? D'ailleurs, si quelquefois la possession peut exister sans l'usage, si l'on peut, par exemple, être doué de la vue et ne pas s'en servir, il n'en est pas ainsi pour l'ame. Car celui même qui dort ne laisse pas d'avoir son ame en exercice : en effet, il se nourrit, il s'accroît, il imagine, il respire; ce qui est l'indice certain de la vie.

Il est donc évident, d'après cela, qu'un être ne peut pas avoir la vie en puissance, sans l'avoir aussi en acte. Car ce qui constitue surtout l'ame, c'est la vie : la vie est intimement unie à l'ame; tandis qu'elle n'est qu'associée au corps. C'est pourquoi celui qui dit que la santé est en raison de la vie, ne parle pas de la vie de l'ame, mais de celle du corps, et ainsi il s'exprime mal. En effet, la substance corporelle peut admettre tour

à tour les contraires, tandis que celle qui constitue l'espèce ne peut les admettre. Car, si la différence qui caractérise l'espèce vient à être changée, l'animal sera aussi changé. C'est pourquoi la substance qui constitue l'espèce ne peut admettre les contraires, tandis qu'ils peuvent se trouver dans le sujet, c'est-à-dire dans la substance corporelle. Ainsi donc l'ame ne peut d'aucune manière être l'entéléchie du corps; mais elle est une substance indépendante et incorporelle; car elle admet tour à tour les contraires, le vice et la vertu, tandis qu'il n'en est pas de même de l'espèce.

Aristote dit ensuite, que l'ame, étant une entéléchie, est incapable de mouvement par elle-même; qu'elle ne se meut que par accident, et que l'on peut dire sans inconséquence qu'elle nous meut sans se mouvoir elle-même, puisque la beauté nous émeut aussi sans éprouver elle-même d'émotion. Mais, cette beauté, exempte d'émotion, émeut ce qui est naturellement susceptible d'émotion, et non ce qui ne l'est pas. Si donc le corps était capable de se mouvoir lui-même, il ne serait point absurde de dire qu'il est mu par ce qui est sans mouvement. Or, il est impossible que ce qui est sans mouvement reçoive le mouvement de ce qui en est également dépourvu. D'où procède donc le mouvement du corps, si ce n'est de l'ame? Car le corps est incapable de mouvement par lui-même. Ainsi le mouvement qui paraît procéder de lui n'est réellement qu'un

mouvement secondaire. En effet, s'il donnait du mouvement à ce qui en est dépourvu, il produirait un premier mouvement. Mais s'il met en mouvement ce qui peut se mouvoir soi-même, il ne produit plus qu'un mouvement secondaire. Quel est donc le premier principe du mouvement du corps? Car, dire que les éléments se meuvent par eux-mêmes, parce que les uns sont naturellement légers, et les autres naturellement pesants, c'est avancer une chose inexacte; puisque les corps légers et les corps pesants ne seraient jamais immobiles, si la légèreté et la pesanteur devaient être confondues avec le mouvement : or, ils demeurent en repos lorsqu'ils sont placés dans le lieu qui leur convient. La pesanteur et la légèreté ne sont donc pas les causes d'un premier mouvement, mais elles sont des qualités des éléments. Au reste, quand bien même on accorderait cela, comment le raisonnement, la pensée, le jugement, pourront-ils résulter de la légèreté et de la pesanteur? Mais si ces choses n'en résultent pas, elles ne résultent pas non plus des éléments; ne résultant pas des éléments, elles ne résultent pas non plus des corps.

En outre, si l'ame se meut par accident, et le corps de lui-même, le corps pourra se mettre en mouvement de lui-même, quoique l'ame en soit séparée, et il sera un être animé sans ame : or, cela est absurde : donc l'hypothèse d'où l'on est parti est également absurde.

Il ne faut pas dire non plus que tout ce qui se meut naturellement se meut nécessairement, ni que tout ce qui se meut nécessairement se meut naturellement : car le monde qui se meut naturellement ne se meut pas nécessairement. De même il n'est pas exact de dire que ce qui se meut naturellement, garde aussi naturellement le repos : car le monde entier, le soleil, la lune, se meuvent naturellement, mais ils ne peuvent rester naturellement en repos. Il en est ainsi de l'ame · naturellement elle est toujours en mouvement, mais elle ne peut pas rester en repos naturellement. Car le repos est l'anéantissement de l'ame, et de tout ce qui se meut toujours.

Nous ajouterons à cela que l'indissolubilité est nécessairement une propriété de l'ame, puisque l'ame préside à la conservation du corps, qui tend naturellement à se dissoudre.

Ces preuves, que nous avons choisies parmi beaucoup d'autres, doivent suffire pour montrer que l'ame n'est point une entéléchie, qu'elle n'est pas dénuée de mouvement, et qu'elle ne naît pas dans le corps.

Pythagore, accoutumé à comparer toujours symboliquement Dieu et toutes choses aux nombres, a défini l'ame, un nombre qui se meut lui-même, et Xénocrate[1] a adopté cette définition. Non point

[1] Xénocrate, mort en 314 avant J.-C., fut le chef de l'école Académique après Speusippe : ses ouvrages ne nous sont point parvenus. On trouve quelques-unes de ses opinions dans

que l'ame soit un nombre; mais c'est parce qu'elle est parmi les choses qui se comptent, et qui peuvent se multiplier; et parce que l'ame discerne les choses, et leur assigne des formes et des signes. Car c'est elle qui distingue les espèces les unes des autres, et qui en établit les différences, d'après les variétés de leurs formes, et la grandeur de leur nombre; elle rend ainsi les choses susceptibles d'être comptées : elle n'est donc pas tout-à-fait étrangère aux nombres. Du reste, son propre témoignage montre qu'elle se meut elle-même.

Ce qui prouve que l'ame n'est pas un nombre, c'est que le nombre est une quantité, tandis que l'ame n'est pas une quantité, mais une substance. L'ame n'est donc pas un nombre, quoique l'on mette le nombre parmi les choses intellectuelles, comme nous le dirons ensuite.

De plus, l'ame est continue, συνεχής; or le nombre ne l'est pas : l'ame n'est donc pas un nombre.

Ensuite le nombre est pair ou impair; or l'ame n'est ni paire ni impaire : l'ame n'est donc pas un nombre.

En outre, le nombre s'accroît par l'addition; or il n'en est pas de même de l'ame.

Et encore, l'ame se meut elle-même; or le nombre ne se meut pas.

Sextus Empiricus. Il tenta de concilier la doctrine de Platon, son maître, avec celle de Pythagore.

Enfin, le nombre, demeurant un et identique, ne peut changer ni sa nature, ni une seule des propriétés qui se trouvent en lui; tandis que l'ame, demeurant aussi une et identique dans son essence, peut changer ses qualités, en passant de l'ignorance à la science, et du vice à la vertu : l'ame n'est donc pas un nombre.

Telles sont les opinions des anciens sur l'ame.

Eunomius[1] a défini l'ame, une substance incorporelle, créée dans un corps; et il reproduit dans cette définition les expressions de Platon et celles d'Aristote. Car il a pris dans Platon, que l'ame est une substance incorporelle; et, dans la doctrine d'Aristote, que l'ame naît dans le corps. Mais, malgré tout son esprit, il n'a pas vu qu'il joignait ensemble des choses incompatibles. Car tout ce qui a une origine corporelle et temporelle est sujet à la destruction et à la mort. Les paroles de Moïse s'accordent parfaitement avec ceci. Car, en faisant l'histoire de la création des êtres sensibles, il n'y a pas compris formellement la création des substances intellectuelles : quelques personnes le pensent, mais on n'est pas généralement de leur avis.

Si donc quelqu'un croit que l'ame a été créée

[1] Eunomius, hérésiarque du IV[e] siècle, qui soutenait, entre autres erreurs, que Dieu ne connait pas mieux son essence que nous ne la connaissons; et que le fils de Dieu ne s'était point uni à l'humanité. Ses opinions ont été réfutées par S[t]-Basile, S[t]-Grégoire de Nazianze et S[t]-Grégoire de Nysse.

après le corps, parce que ce n'est qu'après la création du corps que l'ame y a été placée, il est assurément dans l'erreur. Car Moïse ne dit pas que l'ame a été créée lorsqu'elle a été mise dans le corps : cela est d'ailleurs contraire à la raison.

Qu'Eunomius dise donc, comme Aristote et les Stoïciens, que l'ame est mortelle, et qu'elle a été créée dans le corps; ou bien, s'il dit que c'est une substance incorporelle, qu'il ne prétende pas qu'elle a été créée dans le corps, pour ne pas donner à penser que l'ame est mortelle et dépourvue de raison.

D'ailleurs, d'après lui, le monde n'est pas terminé, il n'est encore que commencé, et il attend toujours son achèvement. Chaque jour il s'y joint au moins cinquante mille substances qui ne tombent pas sous les sens; et ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est qu'après son achèvement il sera détruit, selon lui, parce que les derniers hommes compléteront, avant la résurrection générale, le nombre des ames qui doivent naître.

Est-il rien de plus absurde que de prétendre que le monde sera détruit lorsqu'il sera achevé? Il en serait alors de lui absolument comme de ces ouvrages que les enfants élèvent avec du sable, en s'amusant, et qu'ils détruisent aussitôt après les avoir terminés.

Dire que les ames sont maintenant produites par la providence et non par la création; que ce n'est point une nouvelle substance, ou une

addition de substance qui a lieu, mais seulement un développement de substance, opéré par la providence, c'est confondre la création et la providence. Car l'œuvre de la providence est de conserver la substance des êtres animés périssables, en les faisant renaître les uns des autres. Je ne parle pas ici des êtres engendrés par la putréfaction, car une nouvelle putréfaction assure la durée de leur espèce. Mais l'œuvre la plus admirable de la création, c'est de tirer les êtres du néant. Si donc les ames naissent les unes des autres par l'intervention de la providence, elles sont périssables comme tout ce qui est le résultat de naissances successives. Mais si elles sont tirées du néant, il se fait une véritable création, et ces paroles de Moïse ne seront plus vraies : « Dieu a terminé son œuvre. » Or, ces deux suppositions sont déraisonnables. Les ames ne sont donc pas créées maintenant. D'ailleurs, selon Eunomius lui-même, cette expression, « mon père travaille, » a rapport à la providence et non à la création.

Apollinaire pense que les ames naissent des ames, comme les corps des corps; que l'ame du premier homme a été la source de toutes les autres ames, comme son corps a été la source de tous les autres corps, par succession de générations; que les ames n'ont pas été mises en réserve, et qu'elles ne sont pas non plus créées maintenant. Car, selon lui, il en résulterait que Dieu participerait aux adultères, puisqu'il en naît

des enfants : d'ailleurs, il y aurait une erreur dans ces paroles, « Dieu a terminé toutes ses œuvres, » s'il créait encore maintenant des ames. Mais s'il est démontré que toutes les choses qui naissent par une génération successive sont mortelles, puisqu'elles engendrent et qu'elles sont engendrées afin que leur race périssable se perpétue; il faut qu'il admette que l'ame est mortelle puisqu'elle procède d'autres ames, ou qu'il reconnaisse que les ames ne naissent point ainsi. Quant aux naissances dues à l'adultère, laissons-en le souci à la providence, dont les desseins nous sont inconnus. Mais si l'on peut former quelque conjecture à ce sujet, nous dirons que la providence permet, dans ce cas, la formation d'un être, parce qu'elle prévoit les avantages généraux ou particuliers qui doivent en résulter. Nous pouvons citer pour exemple la naissance de Salomon, fils de la femme d'Urie et de David.

Examinons maintenant la doctrine des Manichéens sur l'ame. Ils disent que l'ame est immortelle et incorporelle; mais ils prétendent qu'il n'y a qu'une seule ame, qui est répandue dans toute la nature, et distribuée entre tous les êtres animés et inanimés; que les uns en ont une plus grande partie, et les autres une moindre : les êtres animés en ont plus, les êtres inanimés en ont moins, et les êtres célestes en ont bien plus que les autres; qu'ainsi toutes les ames ne sont que des parties de cette ame universelle.

S'ils disaient que cette ame se communique à tous les êtres, sans se diviser, comme la voix à tous ceux qui l'entendent, il n'y aurait qu'un demi-mal : mais ils prétendent que la substance même de l'ame est divisée; et, par une absurdité plus grande encore, ils ajoutent que Dieu l'a disséminée dans les éléments; que cette ame se divise avec eux à mesure que les corps sont produits, et qu'elle se réunit de nouveau lorsque les corps périssent, de même que l'eau se divise, se rapproche et se réunit; que les ames pures se réunissent avec la lumière, parce qu'elles ne diffèrent point de la lumière, tandis que celles qui ont été souillées par la matière passent dans les éléments, puis des éléments dans les plantes et dans les animaux. Ainsi ils font de l'ame une substance corporelle, ils la divisent, ils l'assujétissent à tous les accidents de la matière, et cependant ils disent qu'elle est immortelle. Il y a là une contradiction évidente. Car, en avançant que les ames souillées retournent dans les éléments, qu'elles se confondent ensemble, et qu'elles sont punies en passant d'un corps dans un autre, selon la gravité de leurs fautes, tantôt ils leur ôtent la personnalité, tantôt ils la leur rendent. D'ailleurs, si les ombres se séparent lorsque la lumière paraît, et si elles se confondent lorsqu'elle disparaît, et que la nuit arrive, on ne peut pas en dire autant des choses intellectuelles; car les ombres tombent sous les sens, si toutefois l'on

accorde qu'elles se séparent et se réunissent.

Platon dit qu'il y a en même temps une ame universelle, et plusieurs ames particulières : une pour le grand tout, et des ames distinctes pour ses diverses parties; de telle sorte que le grand tout est animé par son ame propre, et que chacune de ses parties est aussi animée par son ame particulière. Il dit donc que l'ame du grand tout s'étend depuis le centre de la terre jusqu'aux extrémités du ciel, non point matériellement, mais d'une manière intellectuelle; que c'est cette ame qui imprime le mouvement de rotation à l'univers, qui le maintient, et qui empêche ses parties de se disperser. Car les corps ont besoin d'une force qui les maintienne, comme on l'a vu plus haut : or, c'est l'ame qui remplit cet office, et qui établit la différence des espèces. Car chaque être a sa vie et sa mort propres. Tant qu'un corps est maintenu, et que ses parties sont unies, on dit qu'il vit; lorsque ses parties se séparent, on dit qu'il périt. Ainsi tout a une existence, quoique tout ne soit pas animé. Les plantes diffèrent des êtres inanimés en ce qu'elles prennent de l'accroissement et de la nourriture, c'est-à-dire parce qu'elles sont douées de la force nutritive et de la force végétative; les animaux irraisonnables diffèrent des plantes par la sensibilité; les êtres raisonnables diffèrent des êtres irraisonnables par la raison : ainsi, en disant que tous les êtres vivent, on distingue cependant leurs diverses na-

tures. On dit donc que les êtres inanimés ont une sorte de vie, parce qu'ils sont régis par l'ame universelle, qui les fait exister, qui leur donne de l'unité, et qui empêche la désunion de leurs parties. Quant à l'ame universelle, c'est elle qui gouverne le grand tout, et qui distribue dans les corps les ames particulières que Dieu a créées précédemment, parce qu'elle a reçu de Dieu la mission de faire exécuter les lois qui régissent le monde, et que Platon appelle, le Destin; c'est elle aussi qui nous donne la force de nous gouverner nous-mêmes. Mais nous traiterons de ces choses dans le chapitre du Destin[1].

Tous les Grecs, qui ont admis que l'ame est immortelle, ont donc admis aussi le dogme de la métempsychose. Mais ils ne sont pas d'accord sur la classification des ames. Les uns disent qu'il n'y a qu'une espèce d'ames, savoir, celle des ames raisonnables; et que ces ames passent dans les végétaux et dans les animaux irraisonnables. Parmi ceux-ci, quelques-uns pensent que cette transmigration est limitée dans un certain espace de temps, et d'autres, qu'elle a lieu sans règles fixes. D'autres prétendent que les ames ne sont pas d'une seule espèce, mais de deux, savoir, de l'espèce raisonnable, et de l'espèce irraisonnable. Il y en a qui assurent qu'il y a autant d'espèces

[1] On lit dans le texte, *εἴρηται δὲ ταῦτα*, c'est probablement une faute de copie, au lieu de *εἰρήσεται*, car le chapitre du Destin se trouve vers la fin de l'ouvrage.

d'ames qu'il y a d'espèces d'animaux. Les Platoniciens, eux-mêmes, ont eu de grands débats sur ce sujet. Car Platon ayant dit que les ames colères, féroces et rapaces, passent dans les corps des loups et des lions, et que celles qui ont vécu dans l'intempérance passent dans les corps des ânes et des animaux de cette espèce; les uns ont entendu à la lettre qu'il s'agissait de loups, de lions et d'ânes; et les autres ont pensé que Platon avait parlé métaphoriquement, et qu'il avait désigné les mœurs par des animaux.

Cronius[1], dans le livre qu'il a écrit sur la Palingénésie (car c'est ainsi qu'il appelle la transmigration de l'ame d'un corps dans un autre), prétend que toutes les ames sont raisonnables. Théodore le Platonicien émet la même opinion dans le livre où il dit que l'ame forme toutes les espèces. Porphyre[2] est aussi de cet avis.

Jamblique[3], adoptant une opinion contraire,

[1] Cronius, philosophe du IIe siècle, cité avec éloge par Porphyre et par Eusèbe.

[2] Porphyre ou Malchus, disciple et biographe de Platon. Il combattit le christianisme : on dit cependant qu'il finit par s'y convertir. Ses principaux ouvrages eurent pour but de répandre la philosophie de Plotin, de réunir celle d'Aristote avec celle de Pythagore et de Platon, et de combattre le christianisme : il est mort en 304.

[3] Jamblique, disciple de Porphyre. Il professait à Alexandrie, au commencement du IVe siècle, une philosophie mystique à laquelle il mêlait la magie et la théurgie. On lui donna le titre de divin à cause de l'éclat de son talent et des prodiges qu'on lui attribuait. L'empereur Julien témoignait pour lui

dit qu'il y a autant d'espèces d'ames que d'espèces d'animaux, ou, en d'autres termes, qu'il y a différentes espèces d'ames; et il a écrit un livre pour montrer, que les ames ne passent pas des hommes dans les animaux irraisonnables, ni de ceux-ci dans les hommes, mais qu'elles passent des animaux dans les animaux, et des hommes dans les hommes. Et il me semble qu'ici, non-seulement il se rapproche davantage de l'opinion de Platon, mais encore qu'il est plus près de la vérité. Cela peut se prouver par plusieurs raisons, et surtout par celles-ci : On ne voit dans les animaux aucun indice de l'exercice de la raison; car ils n'ont ni arts, ni sciences, ni volonté éclairée, ni vertu, ni actes intelligents d'aucune espèce; il en résulte donc évidemment qu'il n'y a pas en eux une ame raisonnable : et, d'ailleurs, il serait contradictoire de dire que les êtres irraisonnables possèdent la raison. A la vérité, il n'y a aussi dans les enfants nouvellement nés qu'un mouvement sans raison; mais nous disons qu'ils ont une ame raisonnable, parce que la raison se montre en eux lorsqu'ils grandissent. Quant à l'animal irraisonnable, en qui la raison ne se montre à aucun âge, une ame raisonnable lui serait tout-à-fait inutile, puisque sa puissance rationnelle demeurerait toujours sans emploi. Or,

une grande admiration. Il reste de lui une vie de Pythagore, une exhortation à la philosophie, et une lettre sur les mystères des Égyptiens.

tout le monde s'accorde à dire que Dieu n'a rien fait d'inutile. Cela étant, si les bêtes de somme et les animaux féroces avaient reçu inutilement une ame raisonnable, qui eût toujours été dans l'impuissance d'agir, on aurait raison de critiquer celui qui aurait placé dans le corps une ame si peu en harmonie avec lui. Car ce ne pourrait être l'œuvre d'un ouvrier habile, ni d'un être qui connaîtrait l'ordre et l'harmonie des choses.

Si l'on dit que la raison préside aux actes des animaux, mais que leur organisation ne permet pas que cette raison se manifeste dans leurs actes, de même que les hommes qui ont perdu leurs doigts sont incapables d'exercer la plupart des arts, on n'aplanit pas la difficulté. Car il en résulterait toujours cette conséquence absurde, que Dieu n'aurait pas mis dans le corps une ame en harmonie avec lui, mais une ame superflue, inutile, oisive, et incapable de remplir ses fonctions propres pendant toute la durée de la vie organique. D'ailleurs, on s'appuie en cela sur des raisons incertaines, et sur une pure hypothèse. Comment savons-nous, en effet, que la raison préside aux actes des animaux?

Il est donc plus raisonnable de penser qu'à chaque corps a été jointe une ame en harmonie avec lui, et que les animaux n'ont dans leur constitution que cet instinct simple et naturel, qui se manifeste dans leurs ouvrages. Car chaque espèce d'animaux est dirigée par son instinct

particulier vers les choses pour lesquelles elle a été créée; et son organisation est tout-à-fait appropriée à ce but. Au reste, le créateur n'a pas laissé les animaux sans quelques ressources; il a, au contraire, accordé à chacun d'eux une sorte de sagacité qui ne dépend pas de la raison, mais de l'instinct : il a même doué certaines espèces d'une industrie naturelle, qui est comme l'image de l'art, et l'ombre de la raison. Or, il a fait cela pour deux motifs : d'abord, pour mettre les animaux en état d'éviter les dangers présents, et de se précautionner contre les dangers à venir ; et ensuite, pour établir de la liaison entre toutes les créatures, comme nous l'avons vu précédemment.

Ce qui montre bien que les animaux agissent sans raison, c'est que tous ceux de la même espèce font les mêmes choses d'une manière semblable; que dans les ouvrages des innombrables animaux compris dans chaque espèce, il n'y a pas d'autre différence que celle du plus ou du moins, et que l'espèce toute entière est mue par le même instinct. Car tous les lièvres ont la même finesse, tous les loups la même ruse, tous les singes le même penchant à l'imitation. Mais il n'en est pas ainsi dans l'espèce humaine, et les hommes ont une infinité de manières d'agir, parce que l'être raisonnable est libre et indépendant. De là vient que les travaux des hommes ne se ressemblent pas comme ceux des animaux irraisonnables; car ces derniers sont

produits par l'instinct seulement : or, ce qui se fait par instinct se fait toujours de la même manière ; tandis que les actions raisonnables varient selon les individus, et ne sont point imposées uniformément à tous.

Si l'on dit que les ames sont mises dans les corps des animaux pour les punir des fautes qu'elles ont commises dans la vie humaine, on fait un cercle vicieux. En effet, pourquoi des ames raisonnables auraient-elles été mises dans les animaux qui sont nés avant les hommes? Ce ne serait certainement pas pour avoir péché dans des corps d'hommes, avant la création du corps de l'homme.

Galien, cet admirable médecin, paraît être de notre opinion, et penser que chaque espèce d'animal a son espèce d'ame particulière. Car il dit au commencement de son premier livre, sur l'usage des membres : « S'il en est ainsi, les membres des animaux seront très variés, les uns plus grands, les autres plus petits; quelques-uns ne pourront être retranchés dans certaines espèces; et l'ame a besoin de tous. » Or, le corps est l'organe de l'ame, et s'il y a une grande diversité dans les membres des animaux, c'est que leurs ames sont aussi différentes. Dans la suite du même livre il dit encore, en parlant du singe : « O Critique très judicieux, la nature te dirait qu'il a fallu donner une ame ridicule à un corps ridicule. » Il entendait donc que des ames

différentes avaient été mises dans les corps de différente espèce.

Voilà ce qui a été dit sur cette matière.

Puisque nous avons montré que l'ame n'est ni un corps, ni une harmonie, ni le tempérament du corps, ni une qualité quelconque, il n'est pas douteux que l'ame ne soit une substance incorporelle : car tout le monde reconnaît son existence. Mais si elle n'est ni un corps, ni un accident, il est évident qu'elle est une substance incorporelle, et qu'elle n'est pas du nombre des choses qui existent dans d'autres; en effet, les choses qui existent dans d'autres peuvent survenir, ou disparaître, sans compromettre l'existence du sujet dans lequel elles se trouvent, tandis que le corps périt lorsque l'ame s'en sépare.

On peut démontrer, de la même manière, que l'ame est immortelle. Car si elle n'est, ni un corps fragile et mortel, ni une qualité, ni une quantité, ni aucune des choses périssables, il est évident qu'elle est immortelle.

Il y a plusieurs preuves de l'immortalité de l'ame dans Platon et dans d'autres; mais ces preuves sont ardues, difficiles à comprendre, et à peine accessibles à ceux qui sont versés dans la philosophie. Pour nous, le témoignage des Saintes-Ecritures nous suffit pour nous faire croire à cette immortalité; il est digne, en effet, de la plus grande foi, puisqu'il a été inspiré par l'Esprit divin. Quant à ceux qui n'admettent point

les livres saints des Chrétiens, il suffit de leur avoir montré que l'ame n'est pas du nombre des choses périssables. Car si elle n'en fait pas partie, elle est donc impérissable, elle est donc immortelle. Mais laissons ce sujet, sur lequel nous nous sommes assez étendu.

CHAPITRE III.

DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS.

Cherchons maintenant comment se fait l'union de l'ame avec le corps inanimé : car c'est une chose fort obscure. Or, si l'homme est composé non-seulement d'un corps et d'une ame, mais, en outre, d'une intelligence, comme quelques-uns le prétendent, la chose devient encore bien plus difficile à expliquer. Mais, si d'autres principes encore, entrent dans la composition de l'homme, selon l'opinion de certains philosophes, la difficulté devient tout-à-fait inexplicable.

Toutes les choses qui entrent dans la composition d'une substance sont intimement unies : toutes les choses qui sont unies sont sujettes au changement, et ne gardent point leur premier état, comme nous le ferons voir en parlant des éléments. Comment donc le corps, étant uni à l'ame, reste-t-il toujours un corps? Et d'un autre

côté, comment l'ame qui est incorporelle, et qui a sa substance propre, peut-elle s'unir au corps, et devenir partie intégrante d'un animal, tout en conservant sa substance propre, distinctement, et incorruptiblement? Car il faut nécessairement que l'ame et le corps soient unis de telle manière qu'ils soient assujétis ensemble au changement et à la destruction, comme les éléments : ou, s'ils ne sont pas unis de la sorte, à cause des conséquences absurdes qui en résulteraient, ainsi que nous l'avons dit, il faut qu'ils soient joints comme le sont les danseurs dans un ballet, et comme un caillou est joint à un autre; ou qu'ils soient mêlés ensemble, comme le vin et l'eau. Mais il a été démontré, dans le chapitre de l'Ame, que l'ame ne peut pas être jointe au corps. Car il n'y aurait d'animé dans le corps que la partie qui toucherait l'ame, tout le reste serait inanimé : d'ailleurs on ne peut pas dire qu'il y ait de l'unité dans un assemblage de choses qui sont seulement rapprochées, comme, par exemple, du bois et du fer, ou d'autres choses de ce genre : et d'un autre côté, en mélangeant du vin et de l'eau, on les dénature tous les deux, car on n'a plus ni de l'eau pure, ni du vin pur. Au reste, bien que ce mélange s'opère par un rapprochement qui échappe à l'observation des sens, à cause de la ténuité des parties, on peut cependant obtenir de nouveau la séparation de ces parties mélangées : en effet, par le moyen

du papier, ou d'une éponge imbibée d'huile, on attire l'eau toute seule. Mais il est tout-à-fait impossible de séparer, d'une manière sensible, les choses qui sont parfaitement unies. Si donc il n'y a entre l'ame et le corps ni union, ni jonction, ni mélange, comment peut-on dire qu'ils forment ensemble un animal?

A cause de cette difficulté, Platon dit que l'être animé n'est point composé d'une ame et d'un corps; mais qu'il consiste dans une ame servie par un corps, et en quelque sorte, revêtue d'un corps. Cette explication, elle-même, n'est pas sans obscurité. Comment, en effet, l'ame ne fait-elle qu'un avec son vêtement? Est-ce que la tunique et le corps qu'elle revêt ne font qu'une seule chose?

Ammonius, maître de Plotin, expliquait ainsi la difficulté qui nous occupe. Il disait que les choses intellectuelles sont d'une telle nature, qu'elles s'unissent à celles qui peuvent les recevoir, comme les choses qui périssent ensemble; et qu'étant unies elles demeurent distinctes et incorruptibles, comme celles qui sont jointes[1]. Car, pour les corps, l'union produit un changement complet dans les choses unies, puisqu'elles deviennent d'autres corps : c'est ainsi que les éléments se changent en corps composés, la

[1] Ἔλεγε τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν, ὡς καὶ ἑνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι, καθάπερ τὰ συνεφθαρμένα, καὶ ἑνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα, ὡς τὰ παρακείμενα.

nourriture en sang, le sang en chairs, et en d'autres parties du corps. Mais pour les choses intellectuelles, l'union se fait sans qu'il en résulte de changement; car une chose de ce genre est essentiellement immuable, elle disparaît ou s'anéantit, mais elle n'est pas susceptible de changement. Or, elle ne peut pas être anéantie, car elle ne serait pas immortelle; et comme l'ame est la vie, si elle changeait dans l'union, elle deviendrait autre chose, et ne serait plus la vie. Que procurerait-elle donc au corps si elle ne lui donnait pas la vie? L'ame n'éprouve donc aucun changement dans son union.

Puisqu'il est démontré que les choses intellectuelles sont immuables dans leur essence, il en résulte nécessairement qu'elles ne s'altèrent point en même temps que les choses auxquelles elles sont unies. L'ame est donc unie au corps, mais elle n'est pas confondue avec lui. La sympathie qui existe entre eux montre qu'ils sont unis : car l'animal tout entier éprouve une même affection, comme étant un.

Ce qui montre que l'ame n'est pas confondue avec le corps, c'est qu'elle s'isole en quelque sorte de lui pendant le sommeil; qu'elle le laisse comme inanimé, en lui conservant seulement un souffle de vie[1], afin qu'il ne meure pas tout-à-fait; et qu'elle ne se sert que de sa propre énergie dans les songes, pour prévoir l'avenir, et pour

[1] μόνον δὲ ἐξατμίζουσαν αὐτῷ τὴν ζωήν.

vivre dans le monde intellectuel. Cela se voit encore lorsqu'elle se recueille pour se livrer à ses pensées : car, alors, elle s'isole du corps autant que cela se peut, et elle se retire en elle-même, afin de pouvoir mieux s'appliquer aux choses. En effet, étant incorporelle, elle pénètre partout, comme les choses qui s'altèrent ensemble ; elle demeure inaltérable, comme les choses sans mélange; et elle conserve son unité; enfin, elle fait tourner à son profit les choses dans lesquelles elle se trouve, et ne tombe jamais, elle-même, sous leur dépendance. Or, de même que le soleil, par sa présence, rend l'air brillant et lumineux, et que la lumière est unie à l'air sans être confondue avec lui; de même, l'ame étant unie au corps, en demeure tout-à-fait distincte. Mais il y a cette différence, que le soleil, étant un corps, et étant limité dans un certain espace, ne se trouve pas partout où est sa lumière ; il en est de même du feu, car il demeure dans le bois ou dans la mêche de la lampe, comme renfermé dans un lieu : tandis que l'ame, qui est incorporelle et qui n'est pas circonscrite dans un lieu, se trouve toute entière partout où est sa lumière, ainsi que dans tout le corps; et il n'est aucune partie éclairée par elle, où elle ne se trouve en entier. Car elle n'est pas soumise au corps, mais celui-ci lui est soumis; et elle n'est pas dans le corps, comme dans un vase ou dans un outre, mais le corps est plutôt en elle.

Les choses intellectuelles ne sont donc pas arrêtées par les corps, mais elles se répandent dans tout le corps, elles le pénètrent, elles le parcourent, et elles ne sauraient être renfermées dans un lieu matériel. Car, en vertu de leur nature, elles résident dans le domaine de l'intelligence, et elles sont ou en elles-mêmes, ou dans des choses intellectuelles d'un ordre plus relevé. C'est ainsi que l'ame est tantôt en elle-même, lorsqu'elle raisonne; tantôt dans la pensée, lorsqu'elle se livre à la contemplation. Lors donc qu'on dit qu'elle est dans le corps, on ne veut pas dire qu'elle y soit comme dans un lieu, on entend seulement qu'elle est en rapport avec lui, et qu'elle y est présente, comme on dit que Dieu est présent en nous. Car nous disons que l'ame est unie au corps par une certaine relation, par une force attractive, et par une inclination, comme nous disons que deux amants sont unis, non d'une manière corporelle et locale, mais par une disposition de l'ame. D'ailleurs, l'affection de l'ame n'ayant ni dimensions, ni poids, ni parties, ne peut pas être circonscrite par des limites locales. En effet, dans quel lieu ce qui n'a point de parties peut-il être renfermé? Car le lieu et le corps sont des choses coexistantes[1] : le lieu est l'espace limité dans lequel le contenant renferme le contenu. Mais si l'on disait : Mon ame est donc à Alexandrie, à Rome, et partout ailleurs; on

[1] Ὄγκῳ γὰρ τόπος συνυφίσταται.

parlerait encore de lieu sans y prendre garde; puisque être à Alexandrie, ou, en général, être quelque part, c'est être en un lieu : or, l'ame n'est absolument en aucun lieu, elle peut seulement être en rapport avec quelque lieu; car il a été démontré qu'elle ne saurait être renfermée dans un lieu. Lors donc qu'une substance intellectuelle est en rapport avec un lieu, ou avec une chose qui est dans un lieu, nous disons, d'une manière figurée, qu'elle est dans ce lieu, parce qu'elle y tend par son activité; et nous prenons le lieu pour l'inclination ou pour l'activité qui l'y porte. Quand il faudrait dire : elle exerce là son activité; nous disons : elle est là.

Mais cette expression serait plus juste si on l'appliquait à l'union du Verbe divin avec l'homme, qui se fait sans que le verbe soit confondu avec l'homme, ni renfermé dans lui, et non de la même manière que celle de l'ame. Car l'ame, étant du nombre des choses qui peuvent se modifier, paraît être en communication de sentiment avec le corps, à cause de sa liaison avec lui, elle semble être soumise à l'influence du corps et lui imprimer la sienne. Au contraire, le Verbe divin n'éprouve aucun changement par son union avec le corps et l'ame, il ne participe point à leur faiblesse; mais, en leur communiquant sa divinité, il ne fait qu'un avec eux, tout en gardant sa propre unité, comme avant son union. C'est donc une espèce d'union tout-à-fait particulière; car

il s'unit sans se mêler, sans se confondre, sans éprouver d'altération ni de changement; il n'est point en communication de sentiment, mais seulement d'action; il ne s'altère pas, il ne change pas avec eux; en les amplifiant, il n'est point amoindri par eux; il est d'ailleurs essentiellement immuable et distinct, parce qu'il n'est assujetti à aucune cause de changement.

On peut citer, à ce sujet, le témoignage même de Porphyre, qui a tant déclamé contre le Christ: car les témoignages de nos adversaires qui sont en notre faveur, ont une grande importance, et il n'y a rien à y répliquer. Or, Porphyre s'exprime ainsi dans le second livre de ses questions variées[1]: « Il est donc indubitable qu'une substance peut devenir le complément d'une autre substance; qu'elle fait alors partie de cette autre substance, sans changer elle-même de nature; et qu'en devenant le complément de cette substance, elle ne fait qu'un avec elle, en conservant elle-même son unité. » Bien plus, il ajoute, que, sans éprouver elle-même de modification, elle modifie, par sa présence, les choses dans lesquelles elle se trouve, et les tourne à son profit. Il dit

[1] Οὐκ ἀπογνωστέον οὖν, ἐνδέχεσθαι τινὰ οὐσίαν παραληφθῆναι εἰς συμπλήρωσιν ἑτέρας οὐσίας, καὶ εἶναι μέρος οὐσίας, μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν, μετὰ τὸ συμπληροῦν ἄλλην οὐσίαν, ἓν τε σὺν ἄλλῳ γενομένην, καὶ τὸ καθ᾽ἑαυτὴν ἓν διασώζουσαν· καὶ το μεῖζον· αὐτήν μὲν μὴ τρεπομένην, τρέπουσαν δὲ ἐκεῖνα, ἐν οἷς ἂν γίγνηται, εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσίᾳ.

cela au sujet de l'union de l'ame et du corps : mais si ce raisonnement est vrai pour l'ame, parce qu'elle n'est pas corporelle, il l'est bien plus encore pour le Verbe divin, qui est plus essentiellement simple et incorporel.

Ceci ferme tout-à-fait la bouche à ceux qui ne veulent point admettre l'union de Dieu avec l'homme. Car la plupart des Grecs se moquent de ce dogme, en disant, qu'il est impossible, invraisemblable, et même hors de toute convenance, que la divinité se joigne, et s'unisse avec la nature mortelle. Mais nous nous servons, pour repousser leurs attaques, de l'autorité même des plus habiles d'entre eux.

Quelques-uns, et principalement les sectateurs d'Eunomius, disent que le Verbe divin est uni au corps, non point en substance, mais en facultés; que ce ne sont pas leurs substances qui sont unies ou mêlées, mais que les facultés corporelles sont unies aux facultés divines. Or, les facultés du corps organisé se nomment sens, d'après Aristote. L'union s'est donc opérée, selon eux, par le mélange des facultés divines avec les sens. Mais personne, je pense, ne leur a accordé que les sens soient des forces corporelles. Car nous avons nettement expliqué, plus haut, quelles sont les choses propres au corps, quelles sont les choses propres à l'ame, et quelles sont celles qui appartiennent à tous les deux à la fois. Or, nous avons mis au nombre des choses qui appartien-

nent à tous deux, les sens, qui s'exercent au moyen des organes; quant aux organes, nous avons dit qu'ils appartiennent au corps. Il est donc plus raisonnable d'admettre, comme nous l'avons dit, que l'union des substances se fait sans confusion, de même que pour la nature particulière des substances incorporelles; de telle sorte que la substance divine ne contracte pas de souillure par son union avec une substance qui lui est fort inférieure, et que celle-ci, au contraire, est relevée par la substance divine. En effet, la nature tout-à-fait immatérielle pénètre librement toutes choses et n'est pénétrée par aucune; de telle sorte qu'en pénétrant les choses, elle s'y unit, et que n'en étant pas pénétrée, elle demeure sans mélange et sans confusion.

Cette union ne se fait donc pas arbitrairement, comme l'ont pensé quelques auteurs célèbres; mais elle a lieu en vertu des lois de la nature. On pourrait bien dire, avec quelque raison, que l'acte de prendre un corps est une chose arbitraire; mais, demeurer distinct après cette union, n'est point du tout arbitraire : cela résulte uniquement des lois de la nature divine. Quant aux degrés ascendants et descendants des ames, dont parle Origène, comme ils n'ont point rapport aux Saintes-Écritures, et qu'ils ne s'accordent pas avec les dogmes des Chrétiens, nous ne nous en occuperons pas.

CHAPITRE IV.

DU CORPS.

Tout corps est formé des quatre éléments, et en est le produit. Les corps des animaux qui ont du sang sont formés immédiatement des quatre humeurs, savoir, du sang, de la pituite, de la bile blanche et de la bile noire[1] : ceux des animaux qui n'ont pas de sang sont formés des autres humeurs, et de ce qui remplace le sang en eux. On entend par formation immédiate, celle qui se fait sans intermédiaire : c'est ainsi que les quatre humeurs sont formées des quatre éléments, et que les particules homogènes dont se composent les membres du corps sont formées des quatre humeurs. On assimile la bile noire à la terre, la pituite à l'eau, le sang à l'air, et la bile blanche au feu. Tout ce qui est formé des éléments est solide, liquide ou aériforme.

[1] Les modernes appellent la première, bile hépatique; et la seconde, bile cystique.

Aristote prétend que les corps des animaux ne sont formés immédiatement que du sang, parce que c'est de lui que toutes les parties de l'animal tirent immédiatement leur nourriture et leur accroissement, et que le sperme provient aussi du sang. Mais, comme Hippocrate n'a pas cru qu'il fut possible que le sang tout seul fut le principe des os, qui sont solides, de la chair, qui est molle, et de la graisse, il a dit le premier que le corps des animaux sont formés immédiatement des quatre humeurs; de sorte que les parties les plus solides sont formées des éléments les plus terrestres et les plus denses, et que les parties les plus molles sont formées des éléments qui ont le moins de densité. Toutefois, comme les quatre humeurs se trouvent souvent dans le sang, ainsi qu'on peut le voir dans le sang des saignées, car il contient tantôt de la pituite séreuse, tantôt de la bile noire, ou de la blanche; il en résulte que ces deux auteurs sont assez d'accord sur ce point.

Les diverses parties des animaux sont composées les unes de particules homogènes, les autres de particules hétérogènes. Celles qui sont composées de particules homogènes, sont : la cervelle, les méninges, les nerfs, la moelle, les os, les dents, les cartilages, les glandes, les ligaments, les membranes, les fibres, les poils, les ongles, les chairs, les veines, les artères, les pores, la graisse, la peau, ainsi que leurs

éléments immédiats, savoir : le sang lorsqu'il est pur, la pituite, la bile noire et la bile blanche : pour les tendons, ils sont composés de ligaments et et de fibres nerveuses. Celles qui sont composées de particules hétérogènes, sont : la tête, la poitrine, les mains, les pieds, et les autres membres de l'homme. Car la tête ne se divise pas en têtes, comme les nerfs en nerfs, les veines en veines, et la chair en chairs : mais toute partie dont les éléments sont hétérogènes est composée de parties dont les éléments sont homogènes ; c'est ainsi que la tête est composée de nerfs, de chairs, d'os, etc., que l'on appelle parties organiques.

On définit ainsi les parties composées d'éléments homogènes : ce sont celles dont les divisions sont semblables au tout, et semblables entre elles : ici, semblable, τὸ ὅμοιον, doit être pris dans le sens de même, ταὐτὸν.

Mais tout animal n'est pas pourvu de toutes les parties du corps, car il y en a de mutilés : les uns sont sans pieds, comme les poissons et les serpents; d'autres sont sans tête, comme les cancres, les crabes, et d'autres animaux aquatiques, et ils ont les organes sensitifs placés dans la poitrine, à défaut de la tête. Quelques-uns sont dépourvus de poumons : ce sont ceux qui ne respirent pas [1]. Quelques autres n'ont pas de vessie, comme les oiseaux, et tous les animaux qui n'urinent pas. La plupart des membres man-

[1] Voir la note de la page 85.

quent aux ostracodermes : on ne les trouve même au complet que dans un petit nombre d'animaux. Il en est aussi quelques-uns qui paraissent dépourvus de certaines parties, bien qu'ils les aient : par exemple, les biches ne paraissent pas avoir de bile noire, parce que cette bile est dispersée dans leurs intestins, et qu'elle n'est pas apparente. Quant à l'homme, il possède toutes les parties dans leur perfection, tellement que son organisation paraîtrait défectueuse s'il n'était pas pourvu de toutes.

Il y a aussi de grandes différences entre les animaux par rapport à la situation des parties. Ainsi, par exemple, les uns ont les mamelles sur la poitrine; d'autres, sur le ventre; d'autres, sur les cuisses : de plus, les uns en ont deux, d'autres en ont quatre, d'autres, davantage; car la nature semble avoir proportionné le nombre de leurs mamelles à celui de leurs petits. Mais si l'on veut examiner ces choses en détail, on n'a qu'à lire l'histoire des Animaux, composée par Aristote. Il n'entre pas dans notre plan de nous étendre sur cette matière : nous nous bornons à une simple esquisse. Passons donc au chapitre des Éléments, qui doit trouver ici sa place.

CHAPITRE V.

DES ÉLÉMENTS.

Les éléments du monde sont les parties les plus simples qui entrent dans la composition des corps. Il y a quatre éléments, savoir : la terre, l'eau, l'air, et le feu : ils sont disposés dans l'ordre que nous avons déjà fait connaître, en allant des inférieurs aux supérieurs, comme les autres corps; car les éléments sont eux-mêmes des corps primitifs et simples. Tout élément est de même nature que ce qu'il sert à composer : ainsi donc, tandis que le principe n'est point homogène avec ce qui procède de lui, l'élément est homogène avec ce qu'il compose. Il est évident que la terre, l'eau, l'air, et le feu, sont des éléments : car ces corps ont les qualités essentielles en puissance et en acte. Toutefois, aucun de ces éléments, qui tombent sous les sens, ne se trouve isolé des autres, et exempt de mélange. Ce mé-

lange se fait d'une manière insensible; il participe plus ou moins des qualités de chacun; mais leur nature particulière s'y montre avec évidence.

Chaque élément a deux qualités conjuguées, qui le caractérisent : la terre est sèche et froide; l'eau est froide et humide; l'air est naturellement humide et chaud; le feu est chaud et sec. Mais les qualités ne peuvent point être des éléments par elles-mêmes, car les corps ne sauraient être composés de qualités incorporelles seulement; et d'un autre côté, les corps dans lesquels les qualités essentielles ne se trouvent pas en acte, ne peuvent pas non plus être des éléments : sans cela, le nombre des éléments serait infini; car, tous les corps possèdent plus ou moins ces qualités; or, l'on ne saurait dire de quoi ils seraient les éléments. Il faut donc nécessairement que l'élément soit un corps, mais un corps simple, et qu'il possède en acte les qualités essentielles, savoir : le chaud, le froid, l'humide, et le sec. Car ces qualités seules changent totalement la substance, et aucune autre ne peut le faire. En effet, la blancheur étant appliquée à un corps, ne le blanchit pas entièrement, comme la chaleur l'échauffe, et comme le froid le refroidit : il en est de même des autres qualités.

Les éléments qui ont deux qualités opposées sont opposés. Ainsi l'eau, qui est froide et humide, est opposée au feu, qui est chaud et sec; la terre, qui est froide et sèche, est opposée à l'air, qui

est chaud et humide. Mais comme les éléments opposés n'auraient pas pu être unis ensemble, s'ils n'avaient pas eu une sorte d'intermédiaire qui leur servît de lien, le Créateur a placé entre la terre et l'air, qui sont opposés, l'eau, à laquelle il a donné deux qualités, le froid et l'humide, au moyen desquelles se fait la liaison des extrêmes. Car l'eau est en rapport avec la terre par le froid, et avec l'air par l'humide. De même, il a donné pour intermédiaire à l'eau et au feu, qui sont opposés, l'air, qui tient à l'eau par son humidité, et au feu par sa chaleur. Il a, de la sorte, rattaché les contraires les uns aux autres au moyen de certains intermédiaires qui les unissent, tout en gardant eux-mêmes leur unité; or, c'est là le meilleur lien[1]. Par conséquent, il a uni chaque élément, par l'une de ses qualités, à l'élément qui le précède dans la série; et par l'autre à celui qui le suit. Ainsi, l'eau, qui est froide et humide, est unie, par le froid, à la terre, qui la précède, et par l'humide à l'air, qui la suit; de même, l'air, par son humidité, est uni à l'eau, qui vient avant lui, et, par sa chaleur, au feu, qui vient après; le feu est uni, par le chaud, à l'air, qui le précède; et, par le sec, à la terre, qui le suit, en recommençant la

[1] Καὶ οὕτω τὰ ἐναντία συνῆψεν ἀλλήλοις διὰ μέσων τινῶν, τῶν συνδεόντων καὶ ἑαυτὰ καὶ σὰ συνδούμενα. ὁ γὰρ τοιοῦτος δεσμὸς ἄριστος ἐστιν. Platon a dit dans le Timée : δεσμῶν δ'ὁ κάλλιστος, ὃς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ ξυνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῆ.

série des éléments ; enfin, la terre est unie à l'eau, par le froid, et au feu, par le sec, en se reportant vers la fin de cette série. Car, afin que les éléments ne fussent pas rattachés seulement à ceux qui les précèdent et à ceux qui les suivent dans la série, et qu'ils formassent une sorte de cercle, il a établi un rapport entre les extrêmes, savoir, le feu et la terre. En effet, lorsque le feu perd sa chaleur, il devient de la terre : c'est ce qu'on voit par la foudre ; car, lorsqu'après sa chute, son feu se refroidit, il se change en pierres : de là vient que la foudre est toujours accompagnée de pierres et de soufre. Le soufre est d'ailleurs comme un feu refroidi, qui n'a plus sa chaleur en acte, mais seulement en puissance, et qui conserve sa sécheresse en acte. Les éléments seuls possèdent les qualités en acte ; les autres corps ne les ont qu'en puissance, à moins qu'ils ne soient unis aux éléments.

Pour prévenir la destruction des éléments, et des choses qui en sont formées, le Créateur a sagement établi, que les éléments se changent les uns en les autres, ou en leurs composés, et que ces composés se résolvent de nouveau en éléments. La perpétuité des choses est donc assurée par la succession continuelle de ces générations réciproques. Car la terre, en devenant bourbeuse, se change en eau : l'eau en s'épaississant, et en se solidifiant, se change en terre ; en s'échauffant, et en se vaporisant, elle se change en air : l'air,

en se condensant, et en se coagulant, se change en eau; en se desséchant, il se change en feu : de même, le feu, en s'éteignant, et en perdant sa sécheresse, se change en air; car l'air est l'extinction du feu, et la vapeur de l'eau échauffée. On voit donc évidemment par-là que l'air est produit par la chaleur, puisque l'eau en s'échauffant, et le feu en s'éteignant, se convertissent en air : il est donc chaud de sa nature; mais il se refroidit en se mettant en contact avec l'eau et avec la terre; de sorte que ses couches inférieures, qui sont voisines de la terre, sont froides, et que ses couches supérieures, qui sont voisines du feu, sont chaudes. Cela résulte de ce que l'air a peu de consistance, et qu'il reçoit aisément toutes les impressions; car il quitte promptement sa nature pour en revêtir une autre.

Aristote[1] dit qu'il y a deux sortes d'air : l'un est vaporeux, et il est produit par les exhalaisons de l'eau; l'autre est fumeux, et il résulte de l'extinction du feu. Le fumeux est chaud : le vaporeux est aussi chaud dans le principe; mais ensuite il se refroidit peu à peu, et il finit par se convertir en eau. Il a imaginé ces deux sortes d'air pour donner une explication satisfaisante de certaines difficultés, et parce que les choses paraissent d'autant plus froides qu'elles sont plus élevées, et plus éloignées de la terre.

Tous les corps, tant du règne végétal que du

[1] Aristote : Météor. liv. I, chap. III.

règne animal, doivent leur origine au concours des quatre éléments; et c'est la nature qui donne l'impulsion aux éléments les plus convenables pour la production de ces corps, qu'Aristote désigne sous le nom de naturels. Ils ne sont pas simplement assemblés, mais ils sont unis entièrement, et d'une manière intime, pour former un corps tout différent d'eux-mêmes. Car leur union est telle, qu'il n'est pas possible de les distinguer les uns des autres : on n'y reconnaît en particulier ni la terre, ni l'eau, ni l'air, ni le feu, parce que ces quatre éléments forment, par leur union, un corps unique, et tout différent d'eux-mêmes, comme on en voit un exemple dans le tétrapharmaque[1]; en effet, ce corps est tout-à-fait différent des ingrédients qui entrent dans sa composition. Toutefois, les éléments ne concourent pas à la formation des corps, par un simple rapprochement de leurs molécules, comme cela se voit dans le tétrapharmaque; mais ils se dénaturent et ils s'unissent d'une manière intime : puis les corps, en se décomposant, se résolvent de nouveau en éléments. C'est ainsi que toutes choses se perpétuent, et qu'il y a toujours assez de matière pour la production des êtres, sans qu'il y ait jamais de surabondance ni de diminution. De là vient que l'on dit, non-seulement au sujet des ames, comme on l'a vu précédemment, mais aussi au sujet des corps, que la naissance des

[1] Sorte de remède composé de quatre drogues.

uns nécessite la mort des autres, et que la mort de ceux-ci occasionne la naissance de ceux-là.

Platon pense qu'il n'y a que trois éléments qui puissent se changer les uns en les autres, et que la terre n'éprouve jamais de changement. Car, établissant un parallèle entre les éléments, et les solides terminés par des lignes droites[1], il compare à la terre, le cube qui est le moins mobile des solides; à l'eau, l'icosaèdre qui est le moins mobile après le cube; au feu, la pyramide qui est le solide le plus mobile; et à l'air, l'octaèdre, parce que l'air a plus de mobilité que l'eau, et moins que le feu.

Il montre, d'après ces figures, que trois des éléments peuvent se changer les uns en les autres, mais que la terre n'est pas susceptible d'éprouver de changement. En effet, la pyramide, l'octaèdre et l'icosaèdre, sont formés tous les trois de triangles scalènes, tandis que le cube est formé de triangles équilatéraux. Or, les solides qui sont formés de triangles scalènes peuvent, en se décomposant, et en se recomposant ensuite, se changer les uns en les autres; tandis que le cube ne peut, après sa décomposition, se transformer en aucun des trois autres solides : car il est formé de triangles équilatéraux, qui ne peuvent entrer dans la composition d'aucun des trois autres corps; et ceux-ci, à leur tour, ne peuvent pas non plus donner naissance au cube. Il faut donc que les

[1] Platon, Timée

corps qui sont formés d'après ces figures, soient entre eux comme ces figures elles-mêmes.

Toutefois, la terre est aussi susceptible de quelques modifications; car elle peut être divisée en parties infiniment petites; mais dans ce cas même, elle conserve sa nature, et elle n'éprouve aucun changement. Car, après sa division, elle se recompose, et elle revient à son premier état, comme on peut l'expérimenter avec de l'eau. En effet, si l'on jette un peu de terre dans l'eau, et qu'on l'agite ensuite, la terre s'y dissout; mais si l'on cesse de l'agiter, la terre se dépose, aussitôt que l'eau n'est plus en mouvement. On doit penser que cela peut s'appliquer à la terre en général. Mais il n'y a pas là de changement, il n'y a qu'un simple délaiement.

Platon[1] dit que la terre se dissout par l'ardeur du feu; et, qu'après sa dissolution, elle se répand, au moyen du feu, soit dans l'air, soit dans l'eau, selon que cette dissolution a eu lieu dans l'un ou dans l'autre de ces éléments.

Il dit aussi, en faisant une autre division, que chaque élément a trois qualités : le feu possède l'activité, la ténuité, la mobilité; l'autre élément extrême, c'est-à-dire la terre, a les qualités opposées, l'inertie, la densité, l'immobilité. Cette opposition des qualités fait que la terre et le feu sont contraires; ce qui n'avait pas lieu de la même manière en considérant les qualités comme

[1] Timée.

conjuguées. Les éléments intermédiaires ont été formés en combinant les qualités des éléments extrêmes. Ainsi, en empruntant au feu deux qualités, la ténuité et la mobilité, et à la terre, une, l'inertie, on obtient l'air, dont les trois qualités constitutives sont l'inertie, la ténuité, la mobilité : ensuite, en empruntant à la terre deux qualités, l'inertie et la densité, et au feu, une, la mobilité, on obtient l'eau, dont les qualités constitutives sont l'inertie, la densité, la mobilité. Le feu est donc à l'air comme l'activité est à l'inertie; l'air est à l'eau comme la ténuité est à la densité; enfin, l'eau est à la terre comme la mobilité est à l'immobilité. Par conséquent, il y a entre l'air et l'eau le même rapport qu'entre le feu et l'air; et entre l'eau et la terre, le même rapport qu'entre l'air et l'eau. Car il y a deux moyens proportionnels pour les solides, tandis qu'il n'y en a qu'un pour les plans.

On présente encore d'une autre manière les qualités des éléments, en disant que la qualité essentielle de la terre et de l'eau, est la pesanteur, en vertu de laquelle ces éléments tendent à descendre; et que celle de l'air et du feu est la légèreté, en vertu de laquelle ceux-ci tendent à monter.

Les Stoïciens disent aussi que certains éléments sont actifs et les autres passifs : l'air et le feu sont actifs; la terre et l'eau sont passives.

Aristote, pensant que le ciel n'a pas pu être

produit par les quatre éléments, en introduit un cinquième, qui est éthéré, et doué d'un mouvement circulaire. Il donne à ce cinquième élément le nom de tourbillon, κυκλοφορικὸν, parce qu'il tourbillonne autour de la terre. Mais Platon dit, en termes précis, que le ciel est le produit du feu et de la terre; voici ses propres expressions[1] : « Il faut nécessairement que tout ce qui est corporel soit visible et tangible; or, il ne peut rien exister de visible sans le feu, ni de tangible sans une certaine solidité; la solidité, d'ailleurs, n'est produite que par la terre. Ainsi donc, Dieu a formé le corps du grand tout, au moyen du feu et de la terre. Mais deux choses toutes seules ne peuvent être parfaitement unies qu'au moyen d'une troisième; il leur faut un intermédiaire pour leur servir de lien; or, le meilleur lien est celui qui, gardant lui-même son unité, réunit le mieux en un tout les choses auxquelles il s'applique. » C'est précisément ce qu'on obtient par la proportion : le lien en question se trouve donc dans les deux éléments qui servent de moyens proportionnels, comme il a été dit précédemment.

Les partisans de la doctrine des Juifs ne s'accordent pas sur l'origine du ciel et de la terre. La plupart disent que le ciel et la terre ont été tirés du néant, parce que Moïse a dit : « Au commencement, Dieu a créé le ciel et la terre. » Mais Apollinaire prétend que c'est de l'abîme que

[1] Timée.

Dieu a tiré ces choses; car Moïse, en faisant le récit de la création du monde, ne dit rien de celle de l'abîme : on lit d'ailleurs ces mots dans le livre de Job : « Celui qui a créé l'abîme. » Apollinaire veut donc que tout ait été tiré de l'abîme, comme d'une matière : non point que l'abîme soit une chose increée; mais parce que Dieu a créé l'abîme avant tous les êtres corporels, afin d'en tirer ensuite leur substance. D'ailleurs, au mot abîme[1] est attachée l'idée de matière infinie. Quoi qu'il en soit, cela est de peu d'importance; puisqu'on voit également, de la sorte, que Dieu est le créateur du monde entier, et qu'il a tout fait de rien.

Quant à ceux qui disent qu'il n'y a qu'un seul élément, savoir, le feu, ou l'air, ou l'eau, il suffira de leur opposer ces paroles d'Hippocrate[2] : « Si l'homme n'était formé que d'un seul élément, il ne souffrirait jamais; car alors il n'y aurait en lui aucune cause de souffrance : et, s'il venait à souffrir, il ne pourrait avoir qu'un seul remède. Il faut, en effet, que l'être qui doit éprouver de la souffrance puisse recevoir une modification et la sentir. Or, s'il n'y avait qu'un seul élément, il n'y aurait pas de modification possible : ne recevant pas de modification, il ne souffrirait pas, bien qu'il fût doué de sentiment; car il faut que l'être

[1] Ἄβυσσος, formé de α primitif, et de βυσσὸς ou βυθός, fond.

[2] De la Nature de l'Homme.

qui souffre ait une cause de souffrance. S'il n'y avait qu'un seul élément, il n'y aurait pas d'autre qualité que celle qui se trouverait dans cet élément unique, laquelle serait pour l'animal une cause de souffrance. Mais s'il ne pouvait ni changer, ni éprouver des affections, comment pourrait-il souffrir? » Après avoir montré que cela est impossible, il ajoute par concession : « S'il venait à souffrir, il ne pourrait trouver qu'un seul remède; or, nous voyons, dans l'état de choses actuel, qu'on n'est pas borné à un seul remède, mais qu'on en a plusieurs : l'homme n'est donc pas formé d'un seul élément. »

Les raisons mêmes sur lesquelles s'appuie chacun de ceux qui n'admettent qu'un seul élément, servent, au contraire, à prouver qu'il en existe quatre. En effet, Thalès, en disant que l'eau est l'élément unique, essaie de montrer que les trois autres sont des produits de celui-ci : selon lui, la terre est le sédiment de l'eau; l'air en est la partie la plus subtile; et le feu, à son tour, est la partie la plus subtile de l'air. Anaximène, en disant que c'est l'air qui est le seul élément, essaie aussi de montrer que les autres éléments en sont formés. Héraclite[1] et Hippase[2] de Méta-

[1] Le monde, dit Héraclite, est un feu toujours vivant, s'allumant et s'éteignant suivant un certain ordre.

[2] On lit dans les éditions d'Anvers et d'Oxford, Ἵππαρχος, Hipparque, mais il ne peut être ici question que d'Hippase de Métaponte, philosophe de l'école Pythagoricienne.

ponte, qui prétendent que c'est le feu, s'appuient sur les mêmes preuves. Mais puisque les uns disent que le feu est le principe générateur des autres éléments, tandis que les autres prétendent que c'est l'eau ou l'air, il est clair que tous les éléments se changent les uns en les autres; et comme tous sont susceptibles de ce changement, il en résulte que tous sont des éléments. En effet, quelque soit celui des quatre que vous preniez, vous trouverez toujours qu'il peut être produit par l'un des autres.

Le corps, étant l'instrument de l'ame, doit avoir une division analogue à celle des facultés de l'ame; car il a été combiné avec elles de manière à leur rendre tout le service possible, et à ne les gêner en rien. D'ailleurs, à chaque faculté de l'ame, a été affecté, pour son usage, un organe particulier du corps, comme nous le montrerons ensuite. L'ame peut donc être considérée comme l'ouvrier, le corps comme l'instrument, l'objet de l'action comme la matière, et l'action elle-même comme l'œuvre[1].

Les facultés de l'ame se divisent en imagination, en intelligence, et en mémoire.

[1] Nous pensons, comme l'éditeur de Hall, que l'on peut supprimer, sans inconvénient, le passage suivant, qui se trouve dans les éditions d'Anvers et d'Oxford : οἷον, ὡς ὕλη μὲν ὑπόκειται ἡ γυνή· περὶ ταύτην γὰρ ἡ πρᾶξις· ἡ δὲ πρᾶξις, μοιχεία ἢ πορνεία, ἢ γάμος.

CHAPITRE VI.

DE L'IMAGINATION.

L'imagination, φανταστικὸν, est une faculté de la partie irraisonnable de l'ame, dont l'exercice est lié avec celui des sens. L'imaginaire, φανταστὸν, est l'objet de l'imagination, comme le sensible est l'objet de la sensation. La fantaisie, φαντασία, est l'affection de la partie irraisonnable de l'ame qui est excitée par l'imaginaire. L'illusion, φάντασμα, est l'apparence sans réalité, qui est produite, dans la partie irraisonnable de l'ame, par le vain objet de l'imagination.

Les Stoïciens présentent ainsi ces quatre choses : φαντασία, φανταστὸν, φανταστικὸν, φάντασμα. La première, φαντασία, est l'affection de l'ame qui se manifeste elle-même avec l'objet qui la produit : car, lorsque nous voyons de la couleur blanche, cet aspect donne lieu à une affection dans notre ame. En effet, de même qu'il se produit une affection dans les organes des sens, quand ils entrent en

exercice, il s'en produit aussi une dans notre ame, quand elle prend connaissance d'une chose, car elle en reçoit alors l'image en elle-même. La seconde, φανταστὸν, est l'objet sensible de la représentation qui donne lieu à l'affection de l'ame, comme la couleur blanche, et tout ce qui peut affecter l'ame. La troisième, φανταστικὸν, est la vaine apparence, sans objet réel. Enfin, la quatrième, φάντασμα, est ce qui nous attire vers la vaine apparence, comme on le voit dans les personnes atteintes de folie ou de mélancolie. La différence d'opinion chez ces philosophes se borne donc au seul changement des noms.

Les organes de l'imagination sont les ventricules antérieurs du cerveau, l'esprit vital qui y est contenu, les nerfs qui en dépendent, et qui sont imprégnés d'esprit vital, enfin, l'appareil entier des organes des sens.

Il y a cinq organes des sens : mais la perception est une, et elle appartient à l'ame : c'est par cette faculté que l'ame prend connaissance des impressions reçues et transmises par les organes. Par l'organe du tact, qui est le plus terrestre et le plus corporel, l'ame perçoit la nature terrestre ; par celui de la vue, qui est le plus brillant, elle perçoit les choses brillantes ; de même par celui de l'ouïe, qui est le plus en rapport avec l'air, elle perçoit les vibrations de l'air ; car le son n'est pas autre chose que l'air, ou la percussion de l'air ; et par celui du goût,

qui est spongieux et humide, elle perçoit les saveurs. Car la nature a voulu que chacune des choses sensibles fût perçue au moyen d'un organe qui lui fût approprié.

En conséquence, puisqu'il y a quatre éléments, il aurait dû y avoir aussi quatre organes de la perception. Mais les vapeurs et les odeurs forment entre l'air et l'eau une sorte d'intermédiaire qui est plus lourd que l'air et plus léger que l'eau; (cela se voit évidemment par le rhume de cerveau, car, bien que les personnes qui en sont atteintes puissent aspirer l'air, elles ne perçoivent cependant pas les exhalaisons odorantes, parce que ces exhalaisons sont plus grossières, et qu'elles sont arrêtées par l'obstruction de l'organe;) la nature a donc établi un cinquième organe, qui est celui de l'odorat, afin qu'aucune des choses que nous pouvons connaître n'échappât pas à nos sens.

Le sens n'est point une modification, mais la perception d'une modification. Les organes en reçoivent l'impression, et les sens en prennent connaissance.

Les mots sens, αἴσθησις, et organe, αισθητήριον, se prennent souvent l'un pour l'autre. Mais l'on entend proprement par sens la perception des choses sensibles : toutefois, comme cette définition paraît convenir moins au sens qu'à son exercice, on la remplace par celle-ci : Le sens est l'esprit intelligent dirigé de l'ame vers les

organes [1]. On dit encore que le sens est la faculté de l'ame qui perçoit les choses sensibles. Quant à l'organe du sens, c'est l'instrument à l'aide duquel l'ame perçoit ces choses.

Platon dit que le sens consiste dans le concours du corps et de l'ame vers les choses externes. En effet, la faculté appartient à l'ame, et l'organe au corps; mais tous les deux concourent à la connaissance des choses externes au moyen des impressions produites par ces choses.

Il y a dans l'ame des parties qui sont comme des serviteurs ou des satellites, et d'autres qui sont comme des chefs, et qui semblent occuper le premier rang. Les parties qui dirigent, sont celles dans lesquelles se trouvent l'intelligence et la science; les parties qui obéissent, sont la faculté de sentir, celle de se mouvoir, et celle de parler. Car le mouvement et la voix obéissent promptement, et presque instantanément aux ordres de la raison : à peine avons-nous une volonté, que nous nous mettons en mouvement pour l'exécuter; et nous ne pourrions apercevoir d'intervalle entre la volonté et l'action, comme on peut s'en assurer par le mouvement des doigts. Parmi les choses subordonnées à l'intelligence, on compte encore certains phénomènes naturels : tels sont, par exemple, ceux qui portent le nom d'affections.

[1] πνεῦμα νοερὸν ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένον.

CHAPITRE VII.

DE LA VUE.

Le mot vue, ὄψις, signifie également l'organe de la vision et la faculté de voir[1]. Hipparque dit que les rayons qui, partant des yeux, atteignent par leurs extrémités les objets extérieurs, comme des mains qui voudraient les toucher, donnent à la vue la perception de ces objets. Les géomètres décrivent certains cônes qui résultent du concours des rayons partant des yeux. Ils disent que l'œil droit envoie des rayons vers la gauche, et que l'œil gauche en envoie vers la droite; la rencontre de ces rayons produit un cône, et il en résulte que la vue, bien qu'elle embrasse beaucoup de choses à la fois, ne distingue cependant avec netteté que celles qui sont placées à l'intersection

[1] Cette double signification est plus sensible en grec qu'en français : cependant nous disons aussi, une vue fatiguée, pour des yeux fatigués; le soleil me donne dans la vue, pour me donne dans les yeux; etc.

de ces rayons. Aussi arrive-t-il souvent qu'en regardant à terre nous n'y apercevons pas une pièce de monnaie qui s'y trouve, quoique nous y fixions long-temps les yeux, jusqu'à ce que la rencontre des rayons visuels se fasse dans l'endroit même où est cette pièce, et alors nous l'apercevons aussitôt, comme si nous ne faisions que de commencer à la voir.

Les Épicuriens disent que des images partent des choses visibles, et pénètrent dans les yeux. Mais Aristote pense que ce sont des qualités, et non des images corporelles, qui, par la modification de l'air environnant, vont de ces choses jusqu'à l'organe de la vision.

Platon dit que la vision se fait par le concours de la lumière qui part des yeux, et qui se répand en certaine quantité dans l'air homogène, avec celle qui part des corps en sens opposé, et qui se propage dans l'air intermédiaire, lequel est très dilatable, et très facile à modifier.

Galien partage l'opinion de Platon, et il s'exprime à peu près ainsi au sujet de la vue, en divers endroits du septième livre de la Symphonie : Si notre œil recevait quelque partie, quelque force, quelque image, ou quelque qualité des corps qu'il voit, nous ne pourrions pas connaître la grandeur de ces corps, par exemple, celle d'une grande montagne qui serait devant nous. Car on ne peut admettre, sans absurdité, que l'image d'un objet si grand puisse pénétrer dans

notre œil : d'ailleurs, l'esprit visuel n'aurait pas assez de force pour embrasser toutes les choses qui se présentent à la vue. Il faut donc que l'air dont nous sommes environnés, soit pour nous, lorsque nous voyons, un instrument extérieur de vision, comme le nerf optique est un instrument intérieur; cet air semble, en effet, se trouver dans des conditions à peu près semblables. Car lorsque la lumière du soleil atteint l'extrémité supérieure de l'air, elle communique sa force à l'air tout entier; de même, la lumière qui se répand dans les nerfs optiques a une nature aérienne; or, rencontrant l'air, et lui faisant éprouver une modification par son premier choc, elle l'entraîne vivement avec elle, jusqu'à ce qu'elle trouve un corps qui l'arrête. L'air sert donc, à l'œil, d'instrument pour la perception des choses visibles, comme le nerf, au cerveau : de sorte qu'il y a le même rapport entre le cerveau et le nerf, qu'entre l'œil et l'air qui est sous l'influence de la lumière solaire. Ce qui montre que l'air s'assimile aux corps qui l'avoisinent, c'est que si un objet lumineux a un éclat rouge, bleu ou argentin, l'air reçoit une modification analogue.

Porphyre dit, dans son traité de la Sensation, que la vision n'est produite ni par un cône, ni par une image, ni par toute autre chose; mais que l'ame, mise en rapport avec les objets visibles, ne fait que se voir elle-même dans ces objets, qui ne sont pas autre chose qu'elle,

puisque l'ame renferme toutes choses, et que tout ce qui est, n'est rien autre que l'ame contenant les corps de toute espèce. Or, puisqu'il prétend qu'il n'y a qu'une ame raisonnable pour toutes choses, c'est avec raison qu'il dit que l'ame se voit en tout.

La vision s'opère par des lignes droites : d'abord elle fait connaître les couleurs, puis avec elles le corps coloré, sa grandeur, sa configuration, le lieu qu'il occupe, sa distance, sa quantité; elle montre s'il est en mouvement ou en repos, raboteux ou poli, égal ou inégal, aigu ou obtus, si sa nature se rapproche de celle de l'eau ou de celle de la terre, c'est-à-dire, s'il est humide ou sec. Ainsi donc, ce que la vue perçoit proprement, c'est la couleur; car ce n'est que par ce sens que nous prenons connaissance des couleurs; mais, avec la couleur, nous avons aussitôt la perception du corps coloré, du lieu qu'il occupe, et de l'intervalle qui sépare ce qui voit de ce qui est vu. En effet, les sens qui nous donnent la connaissance d'un objet, nous donnent en même temps celle de sa place, comme on le voit par le tact et par le goût : mais cela n'a lieu pour ceux-ci que lorsque leurs organes sont en contact avec l'objet, excepté dans les cas que nous indiquerons ensuite; tandis que la vue perçoit de loin. Puisque la vue acquiert ses perceptions à distance, il en résulte nécessairement qu'elle seule aussi peut faire connaître la distance. Elle peut également,

seule, percevoir la grandeur d'un objet, lorsqu'elle peut en embrasser à la fois toute l'étendue. Mais lorsque cette étendue est trop considérable pour être saisie d'un seul coup d'œil, la vue a besoin, pour en juger, du concours de la mémoire et de la réflexion. Car alors voyant l'objet partiellement, et non dans son ensemble, il est nécessaire qu'elle passe d'une partie à une autre ; et elle perçoit successivement ces parties à mesure qu'elles se présentent : mais la mémoire conserve le souvenir de celles qui ont été vues précédemment, et la réflexion combine la perception actuelle avec les perceptions précédentes. La vue perçoit donc la grandeur, de deux manières, tantôt seule, et tantôt avec le concours de la mémoire et de la réflexion.

Quant au nombre des choses, qui n'est plus appréciable d'un seul coup d'œil lorsqu'il est au dessus de trois ou de quatre, quant au mouvement, et aux figures qui ont beaucoup d'angles ; la vue ne les perçoit jamais seule, mais toujours avec l'aide de la mémoire et de la réflexion. Car la vue ne peut donner la connaissance de cinq, six, sept objets, et davantage, sans le concours de la mémoire : il en est de même des figures qui ont six, huit angles, et plus encore.

Le mouvement ayant lieu par succession, il y en a une partie qui se fait d'abord, et une autre qui se fait ensuite : or, quand il y a une première chose, puis une seconde, puis une troi-

sième, la mémoire seule peut en garder le souvenir.

Pour le haut et le bas, l'égal et l'inégal, ainsi que le raboteux et le poli, l'aigu et l'obtus, leur perception appartient en même temps au tact et à la vue, parce que ces deux sens sont les seuls qui soient en rapport avec l'espace : toutefois, le concours de la réflexion leur est nécessaire; car on ne peut percevoir, par un sens seulement, que ce qu'on peut saisir d'un seul coup; les autres choses exigent plusieurs sens, et même l'emploi de la mémoire et de la réflexion, comme on l'a montré plus haut.

La vue pénètre naturellement à travers les corps diaphanes jusqu'à une grande profondeur. L'air est celui dans lequel elle pénètre le plus aisément; car elle le traverse en entier. L'eau, tranquille et pure, vient ensuite : aussi nous y voyons nager les poissons. La vue pénètre un peu moins dans le verre, et dans les autres corps de cette espèce, qui sont éclairés. Cela est tout-à-fait particulier à ce sens.

Mais qu'on n'aille pas croire que la perception de la chaleur appartient à la vue, parce qu'en regardant le feu nous jugeons à l'instant qu'il est chaud. Car, si l'on se reporte à la première impression que le feu a produite sur la vue, on reconnaîtra que cette première application de la vue au feu n'a donné que la perception de sa couleur et de sa forme : mais ensuite, le toucher

s'y étant aussi appliqué, nous avons reconnu que le feu est chaud; et la mémoire a conservé ce souvenir, qui lui vient du toucher. Maintenant, lorsque nous regardons le feu, nous ne voyons que sa forme et sa couleur; mais la réflexion y joint aussi la chaleur, à cause du souvenir.

On peut raisonner de la même manière au sujet d'un fruit. En effet, si nous savons, en voyant ce fruit, qu'il a non-seulement la couleur et la forme, mais encore l'odeur et la saveur, ce n'est point la vue qui nous donne ces dernières perceptions; mais l'ame conserve le souvenir de l'odeur et de la saveur du fruit, et en le revoyant, elle associe ces perceptions à celle de sa forme et de sa couleur. Lors donc qu'en voyant un fruit de cire, nous le prenons pour un fruit véritable, ce n'est point la vue qui est dans l'erreur, mais c'est le le jugement. Car la vue n'est pas trompée dans ses perceptions propres, puisqu'elle perçoit exactement la couleur et la forme de ce fruit.

Il y a donc trois sens, savoir, la vue, l'ouïe, et l'odorat, qui perçoivent les choses externes à distance, et par l'intermédiaire de l'air. Mais le goût ne perçoit que lorsque son organe est en contact avec la chose qui doit être perçue : et le tact participe de ces deux manières de percevoir; car il perçoit lorsque son organe est en contact avec l'objet, et lorsqu'il en est séparé par un milieu, comme, par exemple, un bâton. La vue a donc quelquefois besoin du témoignage des

autres sens, lorsque l'objet auquel elle s'applique est disposé de manière à faire illusion, comme une peinture. En effet, le but de la peinture est de tromper la vue en imitant les objets par des reliefs et des creux sans réalité. Il faut alors recourir au toucher pour avoir une connaissance exacte : d'autres fois il faut faire usage du goût et de l'odorat, lorsqu'il s'agit, par exemple, d'un fruit de cire.

La vue seule nous donne quelquefois la perception exacte des objets, lorsqu'ils ne sont pas fort éloignés : mais si nous voyons de loin une tour carrée, elle nous paraît ronde. Nous nous trompons aussi lorsque nous regardons à travers le brouillard, ou la fumée, ou toute autre chose qui trouble la vue : de même, lorsque nous regardons à travers une eau agitée; car, dans la mer, une rame nous semble brisée : de même, lorsque nous regardons à travers quelque objet diaphane, comme un miroir, du verre, ou quelque autre objet de ce genre : et encore lorsque l'objet que nous regardons se meut rapidement; car un mouvement rapide trouble la vue de telle sorte, que nous voyons rondes les choses qui ne le sont pas, et en repos celles qui sont en mouvement. Cela arrive aussi lorsque la pensée est distraite; comme, quand nous allons à la rencontre d'un ami, et que celui-ci venant à passer, nous n'y prenons pas garde, parce que notre esprit est occupé à une autre chose. Mais, dans ce cas,

l'erreur n'est pas le fait de la vue, mais celui de l'ame. Car la vue a eu la perception, et elle l'a transmise à l'ame, mais l'ame n'y a pas donné son attention.

Il faut, à la vue, quatre choses, pour qu'elle ait des perceptions nettes, savoir : un bon organe, un mouvement modéré, une distance convenable, un air pur et éclairé.

CHAPITRE VIII.

DU TACT.

Dieu a affecté un double organe à chacun des autres sens, et il l'a circonscrit dans un certain espace, et dans une partie déterminée du corps; car il a créé deux yeux, deux oreilles, deux narines. Il a aussi donné deux langues à tous les animaux : mais dans les uns, ces langues sont séparées, comme chez les serpents; et dans les autres, elles sont unies et attachées ensemble, comme chez les hommes. Il a aussi borné à deux, les ventricules antérieurs du cerveau, afin que les nerfs sensitifs partant de chacun d'eux s'accommodassent aux doubles organes. Il les a établis en double, par une sage prévoyance, pour que, si l'un vient à être endommagé, la sensation puisse se faire encore par l'autre.

Lorsque les autres sens sont détruits, la vie de l'animal n'est pas pour cela en danger; mais la perte du tact entraîne celle de l'animal. Le tact est

le seul sens qui soit commun à tous les animaux : en effet, tout animal en est doué, tandis que tous n'ont pas tous les autres sens; quelques-uns n'en ont qu'une partie; et il n'y a que les animaux les plus parfaits qui les possèdent tous. Puis donc que ce sens importait si fort à la vie de l'animal, le créateur ne l'a pas limité à une partie du corps; mais il a voulu que le corps presque tout entier y participât : car, à l'exception des os, des ongles, des cornes, des tendons, des poils, et des autres choses de ce genre, toutes les parties du corps sont douées du sens du tact. Il en résulte que chacun des organes sert à deux sortes de sensations : l'une qui lui est propre, et l'autre qui a rapport au tact. L'œil, par exemple, distingue les couleurs; mais il est, en même temps, sensible à la chaleur et au froid. Dans le premier cas, il fait l'office d'organe de la vue; dans le second, celui d'organe du tact, comme les autres parties du corps. Il en est de même des organes du goût, de l'odorat, et de l'ouïe.

Mais comment le tact est-il répandu dans tout le corps, si, comme nous l'avons dit, les sensations ne se produisent que dans les deux ventricules antérieurs du cerveau? N'est-il pas évident que la sensation du tact se produit dans les nerfs qui partent du cerveau, et qui se distribuent dans toutes les parties du corps? Comme il arrive souvent que lorsqu'une épine nous blesse au pied nous sentons nos cheveux se dresser sur notre

tête, on a cru que la douleur, ou la sensation de la douleur est produite dans le cerveau, et que c'est ainsi que nous sentons. Mais s'il en était ainsi, ce ne serait pas le membre blessé qui souffrirait, ce serait le cerveau. Il vaut donc mieux dire que le nerf est un prolongement du cerveau. Car il fait réellement partie du cerveau, et il est plein d'esprit vital, de la même manière que le fer rouge est plein de feu. C'est pour cela que toute partie du corps qui reçoit un embranchement du nerf sensitif participe, à cause de lui, à la sensibilité, et devient sensible. Et il est vraisemblable que le cerveau, qui est l'origine des nerfs, reçoit, non pas la douleur, mais une communication sympathique de la douleur.

Les perceptions particulières au tact sont celles du chaud et du froid, du mou et du dur, du visqueux et du friable, du pesant et du léger : car c'est par le tact seul qu'on prend connaissance de ces qualités. Les perceptions communes au tact et à la vue sont celles de l'aigu et de l'obtus, du raboteux et du poli, du sec et de l'humide, de l'épais et du mince, du haut et du bas, du lieu et de la grandeur, lorsqu'une seule application du tact suffit pour en donner la connaissance, du dense et du rare, enfin, de la rondeur, lorsqu'elle est de petite dimension, et de quelques autres figures encore. Avec l'aide de la mémoire et de la réflexion, le tact donne aussi la perception du mouvement d'un corps auquel il s'applique.

Il fait encore connaître le nombre des choses, lorsqu'il n'y en a que deux ou trois, qu'elles sont de petite dimension, et faciles à saisir. Toutefois, la vue est encore plus propre à donner ces perceptions, ainsi que celles de l'égal et de l'inégal, qui ont quelque rapport avec le poli et le raboteux. Car l'inégal joint au dur produit le raboteux; et l'égal joint au compact produit le poli.

Il résulte donc de ce que nous avons dit, que les sens ont entre eux de nombreux rapports, puisque les uns rectifient les erreurs des autres. En effet, la vue nous montre dans un portrait des élévations qui représentent le nez et d'autres parties; mais le toucher dissipe cette illusion. Et, de même que la vue nous donne la connaissance des choses par l'intermédiaire de l'air, de même aussi le tact nous donne la connaissance de la dureté, de la mollesse et de l'humidité, par l'intermédiaire d'un bâton, mais avec l'aide du raisonnement et de la réflexion.

Le sens du tact est très exquis chez l'homme: car l'homme est supérieur aux animaux sous le rapport de ce sens et de celui du goût; mais il leur est inférieur sous le rapport des trois autres. Certains animaux l'emportent sur l'homme par l'un de ces trois sens, mais le chien le surpasse par tous les trois à la fois : en effet, l'ouïe, la vue, et l'odorat, sont plus exquis chez cet animal; c'est ce qu'on peut observer dans les chiens de chasse.

Le corps tout entier sert d'organe au toucher, comme nous l'avons dit précédemment ; mais c'est surtout l'intérieur de la main, et, plus encore, l'extrémité des doigts. Nous avons en eux les meilleurs juges des qualités tactiles; car le créateur a voulu que nos mains fussent d'excellents instruments, non-seulement pour saisir, mais encore pour toucher : c'est pour qu'elles soient plus propres au tact qu'elles ont une peau plus fine, que toute leur partie interne est revêtue d'un muscle, et qu'elles sont dégarnies de poils. Au reste, c'est précisément à cause du muscle qui les revêt, qu'il n'y croît pas de poils. Les mains les plus fortes sont les meilleures pour saisir, et les plus délicates sont les plus avantageuses pour toucher : de même que les nerfs les plus fermes valent mieux pour le mouvement, et les plus mous, pour le sentiment. Les nerfs sont, en effet, les instruments du toucher, puisque c'est par leur moyen que nous avons la perception du tact.

CHAPITRE IX.

DU GOUT.

Nous avons dit précédemment que la vue s'exerce en ligne droite. L'odorat et l'ouïe ne s'exercent pas seulement en ligne droite, mais encore selon toute espèce de lignes. Quant au tact et au goût, ils ne s'exercent pas en ligne droite, ni selon toute espèce de lignes, mais seulement lorsque leurs organes sont en contact avec les objets de leurs perceptions, excepté dans les cas que nous avons signalés.

Le goût est le sens qui perçoit les saveurs. Ses organes sont la langue, principalement à son extrémité, et le palais. Il s'y trouve des nerfs qui, partant du cerveau, viennent s'y épanouir, et transmettent à l'ame les impressions qu'ils ont reçues. Les qualités appréciables au goût, sont : le doux, l'acide, l'acerbe, l'âcre, l'âpre, l'amer, le salé, l'onctueux; car c'est le goût qui les perçoit. On dit que l'eau est dépourvue de toutes

ces qualités, parce que le goût n'en perçoit aucune en elle. Pour les autres qualités, comme la fraîcheur et l'humidité, l'eau les possède essentiellement. L'âcre et l'âpre diffèrent en ce que le premier contracte plus l'organe que ne le fait le second.

Voilà, à peu près, toutes les saveurs simples; mais il y en a une infinité de composées. Car chaque espèce d'animaux et de plantes a une saveur particulière. Par exemple, nous ne trouvons pas à la chair du porc le même goût qu'à celle de la chèvre. Aussi, lorsque nous ne connaissons pas l'espèce de viande qui nous est présentée, nous en jugeons par le goût : or, nous ne pourrions pas le faire, si chacune des choses que nous mangeons n'avait sa saveur particulière. De là vient qu'il est impossible de les classer par genres, car leur nombre est infini, et elles diffèrent toutes les unes des autres. Bien plus, les choses dans lesquelles domine une même saveur simple, ont cependant des goûts très différents. Par exemple, la saveur sucrée domine dans certains fruits secs, comme les figues, les raisins et les dattes, toutefois le sens du goût distingue parfaitement ces choses les unes des autres.

CHAPITRE X.

DE L'OUIE.

L'ouïe est le sens qui donne la perception du son et du bruit, et qui fait connaître s'ils sont aigus ou graves, doux ou rauques, forts ou faibles.

Les organes de ce sens sont les nerfs délicats qui partent du cerveau, l'appareil auditif, et principalement sa partie cartilagineuse ; en effet, le cartilage est éminemment propre à recevoir le son et à le répercuter.

De tous les animaux, l'homme et le singe sont les seuls dont les oreilles soient immobiles, car les autres peuvent les remuer.

CHAPITRE XI.

DE L'ODORAT.

La perception des odeurs commence dans les narines, et elle s'achève vers les extrémités des ventricules antérieurs du cerveau : car ceux-ci étant d'une nature vaporeuse, perçoivent aisément les odeurs. En effet, nous avons dit précédemment que chacun des organes s'applique, par une sorte de sympathie, à la perception des choses qui ont de l'analogie avec lui.

Le cerveau ne donne pas naissance à des nerfs sensitifs, pour l'odorat, comme pour les autres sens; mais lui-même en fait l'office par ses extrémités, et il reçoit directement l'impression des odeurs.

Les odeurs se divisent, d'une manière générale, en bonnes, mauvaises et moyennes : ces dernières comprennent celles qui ne sont ni bonnes, ni mauvaises. La bonne odeur résulte de la bonne

coction des humeurs qui sont dans les corps, la moyenne de leur constitution moyenne, la mauvaise de ce qu'elles sont peu ou mal réglées.

CHAPITRE XII.

DE LA FACULTÉ DE PENSER.

Nous avons décrit, aussi brièvement que possible, la faculté de l'imagination, ses organes, ses parties, ainsi que leurs rapports et leurs différences.

Quant à la pensée, elle consiste, en général, dans les jugements, l'approbation, l'aversion, et le désir; et elle s'applique spécialement à l'intelligence des choses, aux talents, aux sciences, à la culture des arts, à la délibération, et à la préférence. C'est elle qui, dans les songes, nous fait prévoir l'avenir : or, les Pythagoriciens, d'accord en cela avec les Juifs, disent qu'il n'y a que cette sorte de divination qui soit vraie.

Son organe est le ventricule moyen du cerveau, ainsi que l'esprit animal qui y est contenu.

CHAPITRE XIII.

DE LA MÉMOIRE.

La mémoire est la faculté d'avoir des souvenirs, de les conserver, et de les rappeler. Selon Origène, le souvenir est la trace qui nous est restée de l'exercice d'un de nos sens : selon Platon[1], c'est la conservation des images et des notions. Car l'ame prend connaissance des choses sensibles au moyen des organes des sens ; de là résulte la notion, δόξα : et elle prend connaissance des choses intellectuelles au moyen de l'intelligence ; de là résulte la notion, νόησις. Lors donc qu'elle conserve les traces de ses opinions et de ses notions, l'on dit qu'elle se souvient. Par le mot, νόησις, Platon n'entend donc pas, ici, la pensée prise dans le sens absolu, mais seulement la notion des choses intellectuelles.

L'ame a le souvenir des choses sensibles par

[1] Philèbe.

elles-mêmes; et celui des choses intellectuelles, accidentellement; en effet, ce dernier souvenir se rattache à une image antérieure. Nous nous souvenons des choses purement intellectuelles, en ce que nous les avons apprises par nous-mêmes ou par d'autres, mais notre souvenir n'a aucune prise sur leur substance, car la connaissance que nous avons de ces choses ne vient pas d'une image antérieure, mais de l'instruction ou d'une notion naturelle. Si l'on dit que nous nous souvenons des choses que nous avons vues, que nous avons entendues précédemment, ou que nous avons apprises de toute autre manière, c'est que nous les rapportons à un temps passé, et que notre souvenir a naturellement pour objet ce qui se fait, ce qui est périssable, ce qui a rapport au temps. Nous avons aussi le souvenir des choses absentes, mais ce souvenir n'est pas excité par elles.

La réminiscence a lieu lorsque l'oubli a interrompu le souvenir; car la réminiscence consiste à recouvrer un souvenir effacé. C'est par l'oubli que le souvenir s'efface : l'oubli est donc la perte du souvenir. Mais il y a la perte totale du souvenir, et sa perte momentanée : c'est sur cette dernière que s'exerce la réminiscence. Il y a une sorte de réminiscence qui n'a pas pour objet ce qui a été perçu par les sens ou par l'intelligence, mais les notions naturelles. Or, nous appelons notions naturelles celles que tout le monde a sans

étude préliminaire, comme, par exemple, celle de l'existence de Dieu. C'est ce que Platon appelle réminiscence des idées [1]. Nous dirons, plus loin, ce qu'on entend par idée.

L'imagination transmet donc à l'intelligence les phénomènes sensibles. L'intelligence ou la faculté de raisonner les reçoit, les juge, et les confie à la mémoire.

L'organe de la mémoire est le ventricule postérieur du cerveau, et l'esprit vital qu'il contient : ce ventricule a reçu le nom de cervelet, *παρεγκεφαλίς*, *παρεγκρανίς*.

Puisque nous avons avancé que la sensation a son principe et son origine dans les ventricules antérieurs du cerveau, l'intelligence dans celui du milieu, et la mémoire dans le ventricule postérieur, il est bon de le démontrer, pour ne pas paraître admettre cela sans raison.

La meilleure preuve se tire de l'exercice même de ces parties. Or, si les ventricules antérieurs éprouvent quelque dommage, la sensation en est entravée, mais l'intelligence demeure intacte. Si c'est le ventricule du milieu, tout seul, qui est offensé, l'intelligence s'en ressent, mais la sensation se maintient dans toute son énergie. Si les ventricules antérieurs, et celui du milieu, sont blessés en même temps, il n'y a plus ni pensée, ni sensation. Si c'est le cervelet seul qui est offensé, il n'y a que la mémoire de perdue, la

[1] Phédon, Phèdre.

sensation et la pensée demeurent dans leur intégrité. Enfin, si les ventricules antérieurs, moyen et postérieur, sont endommagés à la fois, il en résulte la perte de la sensation, de l'intelligence et de la mémoire ; et, de plus, la vie de l'animal est en grand danger.

Cela se voit évidemment dans plusieurs maladies, dans certains accidents, et surtout dans le délire. Car ceux qui sont dans le délire ont des sensations régulières, mais leur intelligence est altérée. Tel fut ce frénétique dont parle Galien, qui, se trouvant chez un ouvrier en laine, prit ses ustensiles de verre, et, se mettant à la fenêtre, demanda aux passants, en leur nommant chacun de ces ustensiles, s'ils voulaient qu'il les leur jetât en bas. Comme ceux-ci disaient qu'ils le voulaient bien, il leur jeta d'abord ces ustensiles les uns après les autres : il demanda ensuite à ceux qui étaient là, s'il fallait aussi jeter l'ouvrier par la fenêtre, et ceux-ci, prenant cela pour une plaisanterie, lui dirent encore qu'ils y consentaient ; alors il saisit cet homme et le précipita en bas. Les sens remplissaient donc régulièrement leur office dans ce frénétique ; car il reconnaissait fort bien les vases et l'ouvrier, mais son intelligence était malade.

Il y a aussi des personnes qui ont l'imagination égarée, et qui croient voir ce qu'elles ne voient pas, mais qui, du reste, ont toute leur raison. Chez elles, les ventricules antérieurs seulement

sont endommagés, celui du milieu est intact. Les accidents qui surviennent à chacune des parties en entravent donc l'exercice ; car l'animal ne peut pas en faire l'usage auquel la nature les a destinées. C'est ainsi que le mal qui affecte le pied nous empêche de marcher : car c'est à cela que le pied nous sert.

[illegible]

CHAPITRE XIV.

DU LANGAGE MENTAL ET DU LANGAGE PARLÉ.

Nous venons d'exposer la division des facultés de l'ame, qui s'accorde avec celle des parties du corps; il y en a une autre, pour l'ame raisonnable, qui a rapport au langage mental et au langage parlé.

Le langage mental consiste dans le travail que notre esprit fait en raisonnant, sans que nous proférions aucune parole. C'est par lui que nous faisons de longs raisonnements en nous-mêmes, et en silence; c'est par lui que nous discourons dans nos songes; enfin, c'est par lui, plus encore que par le langage parlé, que nous montrons que nous sommes des êtres doués de raison. Car, ceux qui sont muets de naissance, et ceux qu'un accident ou qu'une maladie a privés de l'usage de la parole, ne sont pas moins raisonnables pour cela.

Le langage parlé consiste dans les sons de la voix, et dans l'emploi des diverses langues. Son organe est assez complexe : il se compose des muscles latéraux intérieurs, de la poitrine, du poumon, de la trachée artère, du larynx, principalement dans leurs parties cartilagineuses, des nerfs récurrents, de la glotte, et de tous les muscles qui font mouvoir ces parties. Mais la bouche est l'instrument spécial du langage parlé; car c'est dans la bouche que la parole se produit, se façonne, et prend, en quelque sorte, un corps. Si l'on compare l'organe de la voix à une lyre, la langue et la luette représenteront l'archet, le palais, le corps de l'instrument, les dents et les lèvres, les cordes. Le nez contribue aussi à rendre la voix sonore et harmonieuse, comme on peut le remarquer dans ceux qui chantent.

CHAPITRE XV.

AUTRE DIVISION DE L'AME.

La division de l'ame en facultés, en espèces et en parties, se fait encore d'une autre manière, savoir, en végétative, que l'on désigne aussi sous le nom de nutritive et de passive, en sensible, et en raisonnable. Nous avons déjà décrit quelques-uns des organes qui servent à chacune de ces parties, nous ferons connaître les autres plus tard.

Zénon, le Stoïcien, divise l'ame en huit parties, qui sont : la force fondamentale, les cinq sens, la faculté de parler, et la faculté générative[1].

Le philosophe Panétius comprend la faculté de parler dans celle de l'activité : or, cela me paraît judicieux. Quant à la faculté générative, il la

[1] Plusieurs auteurs prétendent que cette division n'appartient pas à Zénon, mais au Stoïcien Chrysippe. Tertullien dit positivement (chap. XIV de l'Ame) que Zénon divisait l'ame en trois parties.

regarde comme se rapportant au corps, plutôt qu'à l'ame.

Aristote dit, dans sa physique, que l'ame a cinq parties, savoir : la force végétative, la sensibilité, la force locomotive, l'appétit concupiscible, et l'intelligence. Il prétend que c'est par la force végétative que les corps se nourrissent, s'accroissent, se reproduisent, se forment et se façonnent ; il désigne aussi cette même force sous le nom de force nutritive, en donnant au tout le nom de sa partie la plus importante, qui est la force nutritive, car l'existence des autres en dépend. Telle est la division qu'il présente dans sa physique. Mais, dans sa morale, il divise l'ame en deux parties principales, qui sont, la partie raisonnable et la partie irraisonnable ; puis, il subdivise cette dernière, en partie soumise à la raison, et en partie non soumise à la raison. Nous avons parlé précédemment de la partie raisonnable ; maintenant nous allons passer à la partie irraisonnable.

CHAPITRE XVI.

DE LA PARTIE IRRAISONNABLE DE L'AME, QUI PORTE LE NOM DE PASSIBLE.

Il y en a qui prétendent que la partie irraisonnable de l'ame est tout-à-fait indépendante de la partie raisonnable, et qu'elle fait une ame irraisonnable à part : d'abord, parce qu'on la trouve seule dans les animaux dépourvus de raison, ce qui montre qu'elle est une substance à part, et non une partie d'une autre substance; et ensuite parce qu'il leur paraît fort absurde de dire qu'une chose irraisonnable fasse partie d'une chose raisonnable.

Aristote la regarde comme une partie et une faculté de l'ame, et il la divise en deux, ainsi que nous l'avons dit. Il donne à ces deux divisions le nom d'appétit concupiscible, et il y rapporte les mouvements instinctifs, dont cet appétit est le principe. En effet, les mouvements instinctifs des animaux sont toujours provoqués par leurs appétits.

La partie irraisonnable de l'ame a elle-même une partie qui n'est pas soumise à la raison, et une autre qui lui est soumise. Cette dernière, à son tour, se divise en deux, savoir, le désir et la colère. Le foie est l'organe du désir qui a rapport aux choses sensibles; celui de la colère est le cœur, viscère musculeux, susceptible d'un mouvement énergique, organisé pour un service difficile, et pour des efforts soutenus; de même que le foie, viscère mou, est destiné à être l'organe des affections molles. On dit que le désir et la colère sont soumis à la raison, parce qu'ils lui sont naturellement subordonnés, que la raison les maîtrise, et qu'elle règle leurs mouvements dans les hommes qui vivent conformément à la nature. Ces affections sont inhérentes à la constitution de l'animal; en effet, il ne pourrait pas vivre sans elles.

Comme le mot affection peut se prendre en plusieurs sens, il est bon de l'expliquer. Car il y a l'affection corporelle, comme les maladies et les blessures; et l'affection de l'ame, qui est celle dont il est ici question, et à laquelle se rapportent le désir et la passion. Mais on peut dire, en général, que l'affection animale est celle qui est suivie de plaisir ou de douleur. La douleur suit donc l'affection, et ne doit pas être confondue avec elle : autrement, tout ce qui recevrait une affection, souffrirait; or, nous savons que les êtres insensibles reçoivent des affections sans souffrir.

Ce n'est donc pas l'affection qui est une douleur, mais c'est le sentiment de l'affection. Il faut, d'ailleurs, que cette affection ait une certaine gravité pour qu'elle puisse entrer dans le domaine de la sensation.

Voici la définition des affections de l'ame : l'affection est un mouvement sensible de l'appétit concupiscible excité par l'apparence du bien ou du mal : ou bien : l'affection est un mouvement irraisonnable de l'ame, produit par l'opinion du bien ou du mal. On définit ainsi l'affection en général : l'affection est un mouvement excité dans une chose par une autre.

La fonction est un mouvement efficace et naturel. Efficace se dit de ce qui se meut soi-même. Ainsi donc, la fonction de la faculté de la colère est l'exercice de cette faculté ; et son affection est l'exercice des deux parties de l'ame, et en outre du corps tout entier, soumis à l'impulsion énergique de la colère. Car il y a alors un mouvement excité dans une chose par une autre, ce qui est le propre de l'affection, comme nous l'avons dit. En d'autres termes, la fonction prend le nom d'affection lorsqu'elle est hors de la nature. En effet, la fonction est un mouvement naturel, et l'affection, un mouvement contre nature. En conséquence, la fonction s'appelle affection lorsque son exercice n'est pas conforme à la nature, soit que son mouvement procède d'elle-même, soit qu'il procède d'une autre cause.

Le mouvement du cœur, qui se fait modérément, est donc une fonction, et celui qui est excessif, est une affection. Car le cœur a des palpitations qui sont contre nature, et des battements modérés qui sont dans la nature. Il n'est donc pas étonnant qu'une seule et même chose s'appelle tantôt affection, tantôt fonction.

Ainsi, tant que les mouvements procèdent de la partie passible de l'ame, ce sont des fonctions; mais lorsqu'ils sont excessifs, et contre nature, ce ne sont plus des fonctions, mais des affections. Par conséquent, le mouvement de la partie irraisonnable est une affection, selon les deux acceptions de ce mot; mais tout mouvement de la partie passible n'est pas une affection : on ne donne le nom d'affection qu'aux mouvements très violents et très sensibles; quant à ceux qui sont légers et insensibles, on ne les appelle pas des affections; car, l'affection doit avoir une certaine gravité. Aussi a-t-on dit dans la définition de l'affection, qu'elle est un mouvement sensible : les mouvements légers qui échappent à la sensibilité, ne produisent pas donc d'affections, comme nous venons de le dire.

CHAPITRE XVII.

DU DÉSIR.

La partie irraisonnable de l'ame, qui est soumise à la raison, se divise donc en deux, ainsi que nous l'avons dit, savoir, le désir et la colère. Le désir se divise aussi en plaisirs et en peines : car, lorsque le désir atteint son objet, il cause du plaisir, et, lorsqu'il ne l'atteint pas, il cause de la peine.

On peut encore diviser le désir en quatre espèces différentes. Car il y a de bonnes choses, et il y en a de mauvaises; en outre, il y a des choses que l'on a déjà, et d'autres que l'on n'a pas encore : cela étant, si l'on multiplie les deux premières par les deux autres, on aura quatre espèces de choses auxquelles le désir peut s'appliquer : le bien et le mal, et, de plus, ce qu'on a et ce qu'on attend. L'attente d'un bien est l'espérance, sa jouissance est le plaisir; de même, l'appréhension d'un mal est la crainte, et sa souffrance, la peine. Ainsi le plaisir et l'espérance ont rapport aux biens; la crainte et la peine, aux maux. C'est

pour cela que quelques-uns distinguent quatre espèces d'affections : l'espérance, le plaisir, la crainte, et la peine. Nous donnons le nom de biens et de maux à des choses qui sont réellement bonnes ou mauvaises, et à des choses qui ne sont bonnes ou mauvaises que dans notre opinion.

Les mauvaises affections naissent dans l'ame, de trois manières : par une mauvaise éducation, par l'ignorance, et par une mauvaise disposition du corps. En effet, si nous n'avons pas été exercés, dès notre enfance, à maîtriser nos affections, nous tombons dans leurs excès. De même, l'ignorance produit de faux jugements dans la partie de notre ame qui nous sert à raisonner : c'est ainsi que nous regardons les maux comme des biens, et les biens comme des maux. Il y a aussi de mauvaises affections qui sont produites par la mauvaise disposition du corps : par exemple, les personnes bilieuses sont colères, et celles dont le tempérament est chaud et humide, sont portées à la lubricité. Les mauvaises habitudes doivent être détruites par de bonnes, et l'ignorance par l'instruction et la science. Quant à la mauvaise disposition du corps, il faut la combattre par des remèdes corporels ; et pour la changer en un tempérament moyen, on doit avoir recours à un régime convenable, à l'exercice, et aux médicaments, si cela est nécessaire.

CHAPITRE XVIII.

DES PLAISIRS.

Les plaisirs appartiennent, les uns à l'ame, les autres au corps[1]. Les plaisirs de l'ame sont ceux qui ne sont propres qu'à elle : tels sont ceux que procurent l'étude et la contemplation; car les plaisirs de ce genre n'appartiennent qu'à l'ame seule. Les plaisirs corporels sont ceux qui résultent de l'union du corps et de l'ame; on les appelle corporels, pour cette raison : tels sont ceux de la table et de l'amour. Mais le corps seul n'a aucun plaisir qui lui soit tout-à-fait propre; il n'éprouve que des affections, comme, par exemple, des sections, des écoulements, des modifications relatives à sa constitution. Car tout plaisir est accompagné de sentiment : or, nous avons montré que le sentiment appartient à l'ame.

Le mot plaisir est évidemment du nombre de

[1] Aristote, Eth. ad Nicom., liv. x.

ceux qui se prennent dans plusieurs sens. Il y a, en effet, des plaisirs de différentes sortes; comme, les plaisirs honnêtes et les plaisirs illicites, les plaisirs trompeurs et les plaisirs véritables. Les plaisirs de la pensée toute seule ont rapport à la connaissance; ceux du corps, à la sensation. Parmi ces derniers, les uns sont naturels, les autres ne le sont pas. Au plaisir que l'on éprouve à boire, est opposée la souffrance de la soif : mais le plaisir que donne la connaissance n'a aucune souffrance qui lui soit opposée. On voit donc que le mot plaisir peut se prendre dans bien des sens différents.

Parmi les plaisirs appelés corporels, il y en a qui sont tout à la fois nécessaires et naturels, et sans lesquels on ne peut vivre : tels sont ceux que procurent les aliments qui appaisent la faim, et les vêtements indispensables au corps. Il y en a d'autres qui sont naturels, sans être nécessaires : tels sont les plaisirs de l'amour que permettent les lois de la nature et celles de la société; car ils ont pour objet de perpétuer l'espèce humaine; mais on peut s'en passer, et vivre dans la virginité. Il y en a d'autres qui ne sont ni nécessaires, ni naturels : comme, l'ivrognerie, la débauche, et les excès de la bonne chère. Loin d'être utiles pour la conservation de notre espèce, ainsi que les unions légitimes, ou de servir à soutenir notre existence, ils y sont tout-à-fait contraires. Celui qui veut consacrer sa vie à Dieu, doit se borner aux plaisirs nécessaires

et naturels : celui qui se contente du second rang dans la vertu, peut y joindre les plaisirs naturels, qui ne sont point indispensables; pourvu qu'il observe toutes les convenances de la raison, de la modération, des usages et des circonstances : quant aux autres plaisirs, il faut les fuir absolument.

On ne doit regarder comme des plaisirs honnêtes que ceux-là seulement qui sont exempts de peines, qui n'engendrent pas de repentir, qui n'occasionnent aucun dommage à autrui, qui ne sortent point des limites de la modération, qui ne détournent pas des affaires sérieuses, enfin, qui n'asservissent pas.

Les plaisirs par excellence sont ceux que procurent la contemplation de Dieu, l'étude des sciences, et la pratique des vertus : ils sont comme inhérents à ces choses. Nous devons placer au premier rang, ces plaisirs qui n'ont pas simplement pour objet d'assurer notre existence ou de perpétuer notre race, mais dont le but est de nous améliorer, de faire de nous des gens de bien, des serviteurs de Dieu, de perfectionner notre ame et notre intelligence. Ces plaisirs ne sont point au service de certaines affections, comme ceux qui accompagnent la satisfaction des besoins physiques : aucune peine ne les précède, ne les suit, et ne leur est opposée; mais ils sont purs et dégagés de tout mélange matériel, parce qu'ils appartiennent uniquement à l'ame. Car,

selon Platon, il y a des plaisirs trompeurs, et des plaisirs vrais. Les premiers sont ceux qui sont fondés sur un sentiment vain, sur une opinion fausse, et qui sont mêlés de peines. Les plaisirs vrais sont ceux qui ont rapport à l'ame toute seule, qui sont intimement unis à la science, à l'intelligence et à la prudence, qui sont purs et exempts de peines, et que le repentir n'accompagne jamais. Les plaisirs qui résultent de la connaissance des choses et de la pratique du bien, se nomment jouissances, πείσεις, et non affections, πάθη [1]. Il y en a qui donnent, à cette sorte de plaisirs, le nom de joie, χαρὰ.

On définit le plaisir, une production dans une nature sensible[2]. Mais cette définition ne convient guère qu'au plaisir du corps : car cette espèce de plaisir consiste dans la satisfaction d'un besoin corporel, et dans le soulagement de la souffrance qui résulte de ce besoin. En effet, quand nous sommes tourmentés par le froid et par la soif, nous éprouvons du plaisir à y porter remède en nous réchauffant et en buvant. La satisfaction de ces besoins est donc un plaisir relatif, et non un plaisir absolu et essentiel. Or, de même que la guérison est un bien relatif, et que la bonne santé est un bien absolu et essentiel, de même aussi ces plaisirs, n'étant qu'une sorte de remèdes, sont seu-

[1] Ces deux expressions sont tirées de πάσχω, fut. πείσομαι.

[2] Ὁρίζονται δὲ τὴν ἡδονὴν, γένεσιν εἰς φύσιν αἰσθητήν. Cette définition du plaisir se trouve dans le Philèbe de Platon : Aristote la critique dans les livres VII et X de son Éthique.

lement relatifs, tandis que les plaisirs attachés à la contemplation, et qui ne naissent pas d'un besoin, sont absolus et essentiels. On voit donc évidemment que tout plaisir n'est pas la satisfaction d'un besoin. Par conséquent, la définition du plaisir n'est pas bonne, et l'on ne peut pas dire qu'il est une production dans une nature sensible : d'ailleurs, cette définition ne comprend pas tous les plaisirs, puisqu'elle omet ceux qui sont attachés à la contemplation.

Épicure, en définissant le plaisir, le soulagement d'une souffrance quelconque, dit la même chose que ceux qui prétendent que c'est une production dans une nature sensible. Car il le fait consister dans la délivrance d'une peine. Or, puisque toute production se distingue essentiellement de ses résultats, on ne doit pas regarder la production du plaisir comme un plaisir, mais comme une chose d'une nature différente. La production consiste dans la naissance, et aucune des choses qui sont produites, ne peut, en même temps, recevoir l'existence et l'avoir déjà reçue ; il est clair que cela n'a lieu que successivement : or, le plaisir se fait sentir tout à la fois, il n'est donc pas une production. D'ailleurs, toute production a pour objet une chose qui n'existe pas encore, tandis que le plaisir a pour objet des choses qui existent déjà : le plaisir n'est donc pas une production. De plus, la production est tantôt prompte, tantôt lente, or il n'en est pas de même du plaisir.

D'un autre côté, les biens consistent, les uns dans la manière d'être, d'autres dans la fonction, d'autres, enfin, dans les instruments : dans la manière d'être, comme la vertu ; dans la fonction, comme la pratique de la vertu ; de même, dans la manière d'être, comme le sens de la vue ; dans la fonction, comme la vision : enfin, dans les instruments qui nous servent de moyens d'action, comme l'œil, les richesses, etc. Toutes les facultés de l'ame qui ont rapport au bien et au mal, dépendent de quelque manière d'être : si donc le plaisir est la jouissance du bien ou la délivrance du mal, c'est en ces choses seulement qu'il consistera ; mais il n'est pas une manière d'être. En effet, il n'est pas comme la vertu, car il ne changerait pas si facilement en la peine contraire. Il n'est pas non plus comme la manière d'être opposée à la privation ; car cette manière d'être et la privation ne sauraient exister ensemble : or, on a quelquefois du plaisir et de la peine tout à la fois, comme, par exemple, quand on est chatouillé. Le plaisir n'est donc pas une manière d'être. Il n'est pas non plus un instrument, car les instruments existent pour autre chose que pour eux-mêmes, tandis que le plaisir existe pour lui, et non pour autre chose : le plaisir n'est donc pas un instrument. Il ne peut donc être qu'une fonction. C'est pour cela qu'Aristote le définit[1], la fonction d'une manière d'être naturelle, qui n'éprouve

[1] Ethic. ad Nicom. VIII.

aucun obstacle. Car, tout ce qui s'oppose aux fonctions naturelles, occasionne de la souffrance : mais le bien-être est aussi la fonction d'une manière d'être naturelle, qui n'éprouve aucun obstacle. Il résulte de cette définition que le plaisir est le bien-être : donc elle n'est pas exacte. C'est pourquoi il l'a rectifiée, et il a dit que le plaisir est la fin des fonctions naturelles de l'animal, qui n'éprouvent aucun obstacle; de sorte que le plaisir est intimement uni au bien-être, et qu'il lui est coexistant, mais qu'il n'est pas le bien-être.

Toute fonction n'est pas un mouvement, car il en est qui s'exercent sans mouvement : tels sont principalement les actes de Dieu, qui est le premier moteur, bien qu'il soit lui-même exempt de mouvement. Tel est encore l'exercice de la contemplation dans les hommes; car il a lieu sans mouvement. En effet, l'objet de la contemplation est toujours un, et le même; et la pensée de celui qui contemple est fixe, puisqu'elle s'applique toujours à une seule et même chose. Mais, puisque le plaisir de la contemplation, qui est très grand, très pur et très vrai, a lieu sans mouvement, il en résulte évidemment que ceux qui ont lieu avec peu de mouvement, sont d'autant plus grands et plus désirables que ce mouvement est moindre.

La division des plaisirs en diverses espèces se fait d'après celle des fonctions : car il y a autant d'espèces de plaisirs que d'espèces de fonctions. Les plaisirs désirables sont attachés aux bonnes

fonctions, les plaisirs blâmables, aux mauvaises.

Il est clair qu'à l'exercice de chacun de nos sens est attachée une espèce particulière de plaisirs : car les plaisirs du tact et du goût ne sont pas les mêmes que ceux de la vue, de l'ouïe, et de l'odorat. Les sens les plus purs sont ceux dont les organes s'éloignent le plus des objets sensibles qui occasionnent les plaisirs : tels sont la vue, l'ouïe et l'odorat.

Les fonctions de l'intelligence sont de deux espèces : les unes ont rapport à la pratique, les autres à la théorie. Il en résulte donc que les plaisirs attachés à ces fonctions sont aussi de deux espèces : ceux de la théorie sont plus purs que ceux de la pratique. Les plaisirs de l'intelligence appartiennent à l'homme, considéré comme être raisonnable; quant aux plaisirs des sens, il en jouit, comme animal, et ils lui sont communs avec les autres animaux.

Puisque les hommes ne sont point d'accord sur l'appréciation des plaisirs des sens, on doit regarder comme désirables ceux que les gens de bien estiment, et non ceux que recherchent les méchants : car, tout homme n'est pas un bon juge de la valeur des choses, et la seule bonne appréciation est celle de l'homme qui est éclairé, et qui se conforme à la nature.

CHAPITRE XIX.

DU CHAGRIN.

On distingue quatre sortes de chagrins : savoir, la tristesse, ἄχος, la douleur, ἄχθος, l'envie, φθόνος, et la pitié, ἔλεος. La tristesse est un chagrin qui rend silencieux; la douleur, un chagrin accablant; l'envie, un chagrin causé par le bonheur d'autrui; enfin, la pitié est un chagrin provoqué par la peine des autres.

Tout chagrin est mauvais de sa nature. Si donc un homme sage en éprouve quelquefois à cause de la mort des gens de bien, ou de celle de ses enfants, ou à cause des malheurs de sa patrie, il ne s'y abandonne pas de propos délibéré, mais c'est un tribut qu'il paie à la fragilité humaine. Dans ces circonstances, celui qui se livre à la contemplation demeure impassible, parce qu'il est dégagé des choses de la terre, et qu'il ne vit qu'en Dieu; l'homme sage ne s'affecte aussi

qu'avec modération, il ne se laisse point abattre et accabler par le chagrin, au contraire, il le surmonte.

Le chagrin est opposé au plaisir modéré, comme un mal est opposé à un bien; et il l'est au plaisir excessif, comme un mal, à un autre mal. Mais l'excès du plaisir n'a lieu que dans les choses corporelles; car les plaisirs de l'intelligence, bien qu'ils soient très vifs, et aussi complets que possible, ne sauraient jamais tomber dans l'excès; nul chagrin ne leur est opposé; et ils ne résultent pas du soulagement d'un chagrin précédent.

CHAPITRE XX.

DE LA CRAINTE.

La crainte se divise en six espèces : savoir, la peur, ὄκνος, la honte, αἰδώς, la confusion, αἰσχύνη, l'épouvante, κατάπληξις, la terreur, ἔκπληξις, l'anxiété, ἀγωνία. La peur est la crainte de ce qui doit arriver; l'épouvante est la crainte causée par une imagination vivement frappée; la terreur est la crainte inspirée par quelque chose d'extraordinaire; l'anxiété est la crainte d'une chûte, c'est-à-dire, d'un mauvais succès; car, lorsque nous craignons de ne pas réussir dans une entreprise, nous sommes dans l'anxiété; la honte est la crainte d'un blâme; cette sorte de crainte est fort louable; la confusion est la crainte qui suit une mauvaise action; il résulte aussi de bons effets de cette sorte de crainte. La honte diffère de la confusion en ce que celui qui est confus rougit de ce qu'il a fait, tandis que celui qui éprouve de la honte craint le déshonneur. Les anciens, par un abus

de termes, se servent souvent du mot honte pour exprimer la confusion, et de celui de confusion pour exprimer la honte.

La crainte est accompagnée d'un frisson, parce que toute la chaleur se retire vers le cœur, de même que le peuple se réfugie auprès de ses chefs, lorsque la crainte s'empare de lui. L'organe de la crainte est l'orifice biliaire, car c'est là que les effets de la peine se font le plus vivement sentir, comme le dit Galien, dans le troisième livre de la Démonstration : « Il se fait, chez ceux qui ressentent de la peine, un grand écoulement de bile blanche dans les intestins : cela leur cause une vive irritation, qui ne cesse que lorsqu'ils se sont débarrassés de cet excès de bile. » L'irritation se fait sentir au dessous du cartilage qui est au milieu de la poitrine, et qu'on nomme xiphoïde. Le cœur est placé beaucoup plus haut : en effet, le bas-ventre est au dessous du diaphragme, et le cœur, au dessus. Toutefois, les anciens donnent aussi le nom de cœur, καρδία, à l'orifice de l'estomac. Hippocrate emploie ce terme dans ce sens, et Thucydide s'exprime ainsi dans sa description de la peste : « Et lorsque le mal s'était fixé dans le cœur, il le retournait, ce qui faisait vomir toutes les espèces de biles connues des médecins. » Or, ce qui se retourne dans les efforts du vomissement, c'est l'orifice de l'estomac, et non le viscère que nous nommons cœur.

CHAPITRE XXI.

DE LA COLÈRE.

La colère est un bouillonnement du sang autour du cœur, produit par les vapeurs de la bile, ou par sa perturbation. C'est pour cette raison qu'on lui a donné les noms de bile, χολή, et de fiel, χόλος. La colère consiste quelquefois dans le désir de la vengeance; car, lorsque nous avons reçu une injure, ou lorsque nous croyons en avoir reçu une, nous nous irritons, et l'affection qui se produit en nous est un mélange de désir et de fureur.

On distingue trois sortes de colères : l'irritation, ὀργή, que l'on désigne aussi par les noms de χολή et de χόλος ; l'animosité, μῆνις ; et le ressentiment, κότος. La colère, dans son principe, et lorsqu'elle commence à s'allumer, se nomme ὀργή, χολή, et χόλος. L'animosité, μῆνις, est une irritation d'une certaine durée : ce mot vient de μένειν, rester, et

de τῇ μνήμῃ παραδεδόσθαι, être confié à la mémoire. Le ressentiment, κότος, est une colère qui épie l'occasion de la vengeance : ce mot vient de κεῖσθαι, être mis en réserve.

La colère est aux ordres de la raison. En effet, lorsque la raison juge qu'une chose mérite l'indignation, elle laisse un libre champ au courroux : si, toutefois, l'on suit exactement l'ordre naturel.

CHAPITRE XXII.

DE LA PARTIE IRRAISONNABLE, QUI N'EST PAS SOUMISE A LA RAISON.

Telle est donc la manière d'être de la partie qui est soumise à la raison. La partie qui ne lui est pas soumise, comprend la force nutritive, la force générative, et celle qui préside au mouvement du pouls. Les deux premières sont appelées forces physiques, et la seconde a reçu le nom de force vitale.

CHAPITRE XXIII.

DE LA NUTRITION.

La force nutritive se décompose en quatre autres forces physiques, savoir : l'attractive, la rétentive, la transubstantiative et la sécrétive. Car, chacune des parties de l'animal attire naturellement à elle l'aliment qui lui est propre; après l'avoir attiré, elle le retient; puis elle le change en sa propre substance; et enfin, elle en rejette le superflu. Ce sont là les forces qui pourvoient à l'alimentation des parties du corps, et qui les font croître dans toutes les dimensions. Le superflu des aliments est rejeté par les excréments, par l'urine, par le vomissement, par la sueur, par l'expiration, par les sécrétions de la bouche, des narines, des oreilles, des yeux, et des pores imperceptibles. La plupart des sécrétions se font d'une manière fort apparente : celle des oreilles, qu'on nomme cérumen, est une espèce de cire

qui s'y forme; celles des yeux sont les larmes et la chassie; celle de l'expiration est l'air chargé de carbone, qui a fourni au cœur son calorique; celle des pores imperceptibles est la transpiration qui s'exhale, à travers la peau, sous la forme de vapeurs, et qui se dégage de toutes les parties du corps, même les plus profondes, par suite de la contraction des artères.

Les organes de la nutrition sont : la bouche, l'estomac, le ventre, le foie, toutes les veines, les intestins, les deux sortes de biles, et les reins. La bouche prépare d'abord les aliments pour le ventre, en leur faisant subir une extrême division, au moyen des dents et de la langue. La langue est d'une grande utilité pour la mastication, parce qu'elle ramasse les aliments, et qu'elle les soumet à l'action des dents; comme font les vierges qui préparent les gâteaux des offrandes, lorsqu'elles ramassent le blé avec leurs mains, pour le placer sous la meule : la langue fait alors, en effet, l'office d'une main. Les aliments, après avoir reçu cette préparation, passent dans l'estomac et de là dans les intestins. Car l'estomac n'est pas seulement destiné à nous faire sentir que nous avons besoin de manger; mais il est encore le passage de la nourriture. En effet, il concourt à la déglutition en attirant les aliments; et il les fait ensuite passer dans les intestins. Ceux-ci, après les avoir reçus, séparent la partie bonne et nutritive, de la partie pierreuse, ligneuse et indi-

geste; ils changent la partie nutritive en chyle, puis ils transmettent le chyle au foie, par le moyen de l'attraction des vaisseaux chylifères, qui sont, en quelque sorte, les racines du foie, et qui puisent leur nourriture dans le ventre, comme les racines des plantes puisent la leur dans le sein de la terre.

On peut, en effet, comparer les intestins, à la terre, qui fournit aux plantes leur nourriture; à des racines, les veines qui amènent vers les portes et les sillons du foie, le chyle qu'elles ont puisé dans le ventre et dans les intestins, à travers le mésentère; à un tronc, le foie; à des branches et à des rameaux, les ramifications de la veine-porte qui a son origine entre les éminences de la face inférieure du foie. Car le foie, après avoir reçu le chyle des intestins, lui fait subir une sorte de coction, et se l'assimile; or, comme sa substance ressemble à du sang, il change pour cela le chyle en sang. Le sang est purifié par la rate, par la vésicule du fiel, et par les reins : la rate s'empare de ce qu'il a d'épais, et en fait sa nourriture; la vésicule du fiel absorbe l'amertume que les aliments ont laissée dans le chyle; et les reins en séparent la partie séreuse et ce qui peut encore s'y trouver d'amer et d'âcre, de sorte que le reste du sang étant purifié et rendu propre à la nutrition, est ensuite répandu dans toutes les parties du corps par les veines qui y sont distribuées.

Ainsi, chaque partie attire le sang à elle, le

retient et le métamorphose en sa propre substance ; puis elle abandonne son superflu aux parties voisines qui y trouvent un aliment convenable : et de cette manière, toutes les parties s'alimentent, s'accroissent et se conservent, au moyen du sang que le foie leur fournit.

On dit que cette partie de l'ame irraisonnable n'est point soumise à la raison, parce que ses fonctions s'exécutent en vertu des lois de la nature, et indépendamment de notre intelligence et de notre volonté.

CHAPITRE XXIV.

DU POULS [1].

Le mouvement du pouls est aussi appelé force vitale. Il a son origine dans le cœur, et surtout dans le ventricule gauche, appelé pneumatique; et il répand la chaleur naturelle et vitale dans toutes les parties du corps, au moyen des artères, de même que le foie leur distribue la nourriture, au moyen des veines. Aussi, lorsque la chaleur du cœur augmente, l'animal tout entier s'échauffe très promptement, et il se refroidit de même, lorsqu'elle diminue : car c'est du cœur que l'esprit vital part, pour être distribué à tout le corps, au moyen des artères.

[2] Les veines, les artères, et les nerfs, ont leur

[1] Schœl a donné la traduction de ce chapitre tout entier dans son histoire de la littérature grecque, tome VII, page 87 et suiv.

[2] Nous ne sommes pas d'accord, avec Schœl, sur l'inter-

origine dans les trois parties qui régissent l'animal, et ils sont presque toujours séparés : les nerfs partent du cerveau, principe du mouvement et de la sensation; les veines, réservoirs du sang, partent du foie, qui est le principe du sang et de la force nutritive; les artères, qui renferment l'esprit vital, partent du cœur, principe de la force vitale : mais lorsqu'ils se rejoignent, ils se prêtent un mutuel secours. En effet, les veines fournissent un aliment aux nerfs et aux artères;

prétation de cette phrase : Συγκατασχίζεται δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἀλλήλοις τὰ τρία ταῦτα, φλὲψ, ἀρτηρία, νεῦρον, ἐκ τῶν τριῶν ἀρχῶν τῶν διοικουσῶν τὸ ζῶον· ἐξ ἐγκεφάλου μὲν αρχῆς ὄντος κινήσεώς τε καὶ αἰσθήσεως, τὸ νεῦρον· ἐξ ἥπατος δὲ ἀρχῆς ὄντος αἵματος τε καὶ τοῦ θρεπτικοῦ, ἡ φλὲψ, τὸ ἀγγεῖον τοῦ αἵματος· ἐκ δὲ τῆς καρδίας ἀρχῆς οὔσης τοῦ ζωτικοῦ, ἡ ἀρτηρία, τὸ ἀγγεῖον τοῦ πνεύματος· συνόντα δὲ ἀλλήλοις τὰς παρ' ἀλλήλων ὠφελείας καρποῦνται. Voici sa traduction : « Ordinairement, les veines, les artères et les nerfs sont tous les trois simultanément fendus (συγκατασχίζεται, probablement pénétrés, les uns par le sang, les autres par la nourriture), en commençant par les trois parties qui gouvernent l'animal; savoir : les nerfs au cerveau, principe de tout mouvement et de toute sensation; les veines, réservoirs du sang, au foie, qui est le principe du sang et du calorique; les artères qui renferment l'esprit vital, au cœur, principe de la vie. Ces trois opérations s'entr'aident par leur réunion. »

Nous pensons que les mots, συγκατασχίζεται δὲ ἀλλήλοις, indiquent une séparation des parties entre elles, et non une séparation dans chaque partie : d'ailleurs, ces mots nous paraissent avoir été mis en opposition, par Némésius, avec συνόντα δὲ, qui commence le dernier membre de la phrase : enfin, il ne s'agit pas d'opérations, comme le dit Schœl, mais de parties.

les artères communiquent aux veines la chaleur naturelle et l'esprit vital; enfin, les nerfs leur donnent de la sensibilité, ainsi qu'à tout le corps : aussi ne trouve-t-on pas d'artère qui ne contienne du sang très subtil, ni de veine sans esprit vital[1].

Les artères[2] ont un mouvement énergique et régulier de dilatation et de contraction, qui procède du cœur : en se dilatant, elles aspirent avec force le sang le plus subtil des veines qui communiquent avec elles; et ce sang, par ses vapeurs, alimente l'esprit vital : en se contrac-

[1] Dans la plupart des éditions et des manuscrits, on lit ensuite ces mots : οὔτε νεῦρον χωρὶς αισθήσεως. Cono et Valla les suppriment comme inutiles : nous les avons également supprimés dans notre traduction.

[2] Διαστέλλεται δὲ σφοδρῶς καὶ συστέλλεται ἡ ἀρτηρία καθ' ἁρμονίαν τινὰ καὶ λόγον, τὴν ἀρχὴν ἔχουσα τῆς κινήσεως ἐκ τῆς καρδίας· αλλὰ διαστελλομένη μὲν, ἐκ τῶν παρακειμένων φλεβῶν ἕλκει τῇ βίᾳ τὸ λεπτὸν αἷμα· ὅπερ ἀναθυμιώμενον τροφὴ γίνεται τῷ ζωτικῷ πνεύματι· συστελλομένη δὲ τὸ αιθαλῶδες τὸ ἐν αὐτῇ κενοῖ διὰ παντὸς τοῦ σώματος καὶ τῶν ἀδήλων πόρων, ὡς διὰ τοῦ στόματος καὶ τῆς ῥινὸς ἡ καρδία τὸ λιγνυῶδες ἐν ταῖς ἐκπνοαῖς ἀνωθεῖται. Cette phrase renferme le principe de la circulation du sang.

La traduction de Schœl diffère encore ici de la nôtre; la voici : « Les artères éprouvent une diastole et une systole régulières, et ce mouvement part du cœur; mais la diastole attire avec force les plus prochaines veines, le sang même, qui, par sa respiration, devient la nourriture de l'esprit vital; par la systole, elles chassent les parties rouges du sang vers tout le corps, et vers les pores les plus cachés; comme le corps se débarrasse, par l'expiration, et par le moyen de la bouche et des narines, de tout ce qu'il a de fuligineux. »

tant, elles rejettent dans le corps, par des pores imperceptibles, tout ce qu'elles ont de fuligineux, de même que le cœur se purifie de ses particules carboniques, dans l'expiration, en les exhalant par les conduits de la bouche et du nez.

CHAPITRE XXV.

DE LA FORCE GÉNÉRATIVE OU SPERMATIQUE.

La force générative appartient aussi à la partie de l'ame qui n'est pas soumise à la raison : car les pollutions nocturnes sont tout-à-fait involontaires, et l'appétit de la copulation n'est qu'une tendance physique ; nous l'éprouvons, en effet, contre notre gré : mais il dépend certainement de nous d'y résister, et notre ame intervient ainsi dans son exercice. Par conséquent, bien que cette tendance soit le résultat de notre organisation physique, nous avons le pouvoir de la combattre et de la surmonter.

Les organes de la force générative sont principalement les veines et les artères. Car la liqueur spermatique se forme en elles, par une métamorphose du sang, de la même manière que le lait se forme dans les mamelles ; et d'ailleurs, ces vaisseaux s'alimentent avec la liqueur spermatique

par laquelle ils ont été produits. Les veines et les artères opèrent donc la métamorphose du sang en liqueur spermatique, par une sorte de digestion, afin de s'en nourrir; et ce qui n'a pas servi à leur alimentation, devient le sperme.

La liqueur spermatique se rend d'abord vers la tête par de longs circuits, puis elle en descend par deux veines et par deux artères. C'est pourquoi, si l'on coupe à un animal les veines qui passent près des oreilles, et celles qui sont voisines des carotides[1], on le rend stérile. Les veines et les artères dont nous venons de parler, forment, près du scrotum, un réseau de rameaux serpentants, et d'une apparence variqueuse, qui amène la liqueur spermatique dans les deux testicules. C'est là que cette liqueur achève de s'élaborer; puis, après avoir traversé les sinuosités des épididymes qui adhèrent aux testicules, elle sort avec l'esprit vital qu'elle reçoit des artères. Mais on voit, par les résultats de certains excès, que la liqueur séminale procède aussi des veines : car, lorsque cette liqueur se trouve tout-à-fait épuisée, la violence des efforts produit un écoulement de sang.

Les organes de la génération sont les mêmes dans les femmes que dans les hommes; seulement ils sont intérieurs, au lieu d'être extérieurs. Aristote et Démocrite prétendent que la génération s'opère sans que la liqueur séminale de la femme

[1] Artères qui conduisent le sang de l'aorte au cerveau.

y contribue en rien; et ils disent que ce que l'on prend pour de la liqueur séminale dans la femme, n'est pas autre chose qu'un suintement analogue à la sueur. Galien n'est pas de cette opinion : selon lui, les femmes émettent aussi du sperme, et la production de l'embryon résulte du mélange des deux liqueurs séminales; c'est même pour cette raison que la copulation a reçu le nom de μίξις, mélange : mais la liqueur spermatique de la femme n'est pas semblable à celle de l'homme; elle a moins de coction et de consistance. La constitution de cette liqueur spermatique la rend propre à devenir la nourriture de celle de l'homme; elle sert aussi à la formation d'une partie de l'arrière-faix qui se trouve vers les cornes de la matrice, et qui a reçu le nom d'allantoïde, parce qu'elle est comme le réservoir du superflu de la nourriture de l'embryon.

Dans toutes les espèces d'animaux, la femelle n'admet le mâle que lorsqu'elle est en état de concevoir : aussi, ce n'est que dans les espèces où les femelles peuvent toujours concevoir, qu'elles admettent toujours le mâle; comme dans celles des gallinacés, des péristères, et dans l'espèce humaine : c'est dans cette dernière seulement que la gestation n'est point un obstacle à la copulation. Comme les poules, pondent presque tous les jours, elles admettent aussi tous les jours le mâle : quant aux femmes, elles peuvent, en conséquence du libre arbitre dont elles jouissent dans toutes leurs

actions, avoir commerce avec un homme, malgré leur état de gestation. Mais les animaux irraisonnables reçoivent leur direction de la nature, et non d'eux-mêmes : car c'est la nature seule qui règle leurs actes, et qui en détermine l'opportunité.

CHAPITRE XXVI.

AUTRE DIVISION DES FACULTÉS QUI RÉGISSENT L'ANIMAL.

On divise encore, d'une autre manière, les facultés que possède l'animal : et on les distribue en facultés de l'ame, en facultés physiques, et en facultés vitales. Les premières sont celles dont l'exercice est volontaire; les facultés de la seconde et de la troisième espèce sont celles dont l'exercice est involontaire.

Les facultés de l'ame sont au nombre de deux : l'activité volontaire et la sensation. L'activité volontaire se présente sous trois formes, savoir : celle qui a rapport à la locomotion et au mouvement du corps entier; celle qui a rapport à l'émission de la voix ; et celle qui a rapport à la respiration : car ces choses dépendent de notre volonté. Les facultés physiques et les facultés vitales ne dépendent pas de nous, et elles s'exer-

cent sans que notre volonté y ait part, comme on le voit par les facultés physiques de la nutrition, de l'accroissement, et de la génération, et par la faculté vitale qui préside aux battements du pouls.

Nous avons décrit précédemment les organes des autres facultés, nous allons maintenant parler du mouvement volontaire.

CHAPITRE XXVII.

DU MOUVEMENT VOLONTAIRE OU LIBRE, QUI A RAPPORT A L'APPÉTIT.

Le mouvement volontaire ou libre a son principe dans le cerveau, et dans la moelle épinière, qui n'est qu'un prolongement du cerveau. Il a pour instruments, les nerfs qui ont leur origine dans ces parties, ainsi que les ligaments et les muscles. Les muscles sont composés de chairs, de fibres nerveuses, et de tendons, qui sont eux-mêmes enlacés par ces fibres. Aussi, quelques personnes ont pensé qu'ils sont doués de sensibilité, à cause des nerfs sensitifs qui s'y trouvent mêlés. Le tendon est donc formé d'un ligament et de nerfs fort déliés. Or, le tendon diffère du nerf, en ce que tout nerf est sensible, de forme cylindrique, d'une substance molle, et qu'il a son origine dans le cerveau; tandis que le tendon est plus ferme, d'une nature osseuse, dénué de

sensibilité par lui-même, et qu'il a quelquefois une certaine largeur.

Les mains sont les instruments dont nous nous servons pour saisir les objets, et elles sont merveilleusement appropriées à l'exercice des arts; car si l'on prive un homme de ses mains, ou seulement de ses doigts, on le rend incapable d'exercer la plupart des arts. Aussi l'homme est le seul animal à qui le créateur ait accordé des mains, parce qu'il est le seul qui soit doué de raison, et qui soit capable d'exercer les arts[1]. Les pieds sont les instruments dont nous nous servons pour marcher; c'est en effet par leur moyen que nous nous transportons d'un lieu à un autre. L'homme est le seul animal qui puisse s'asseoir sans être soutenu : car il est le seul dont les jambes et les cuisses puissent former avec le corps deux angles droits, l'un en dedans, et l'autre en dehors.

Tout ce qui est mis en mouvement par les nerfs et par les muscles, dépend donc de l'ame, et est sous l'influence de la volonté : nous avons montré que les sensations et l'usage de la parole en dépendent également.

Tels sont donc les actes des facultés de l'ame et des facultés physiques dans lesquels la raison

[1] Némésius ne considère sans doute pas les mains du singe, et celles de certains autres animaux, comme de véritables mains, parce qu'elles n'ont pas la même consistance que celles de l'homme.

Créateur a fait intervenir les facultés de l'ame dans l'exercice des facultés physiques, et réciproquement. Ainsi, comme la déjection des excréments dépend de la force secrétive, qui est une des facultés physiques, afin que nous ne blessions pas involontairement la bienséance en faisant cette déjection dans des lieux, dans des temps peu convenables, et avec malpropreté, il a établi certains muscles constricteurs pour la régler : de la sorte, il a fait intervenir l'ame dans des fonctions tout-à-fait physiques. Il en résulte que nous pouvons retenir nos excréments à volonté, et en empêcher la déjection pendant un assez long espace de temps.

Les nerfs sensitifs, qui sont fort délicats, partent du ventricule moyen et des ventricules antérieurs du cerveau ; les nerfs plus fermes, qui servent au mouvement, partent du ventricule postérieur et de la moelle épinière. Mais, parmi ces derniers, les plus forts sont ceux qui ont leur origine dans la moelle épinière, et surtout dans sa partie inférieure : car plus cette moelle s'éloigne du cerveau, plus elle a de consistance, et plus les nerfs qui en dérivent ont de fermeté.

Comme nos organes sont doubles, les origines de nos nerfs le sont également. En effet, de chacune des vertèbres dorsales part une paire de nerfs dont l'une des branches se dirige vers la partie droite du corps, tandis que l'autre se dirige vers la partie gauche. Notre corps tout entier a

donc été divisé, en quelque sorte, en deux parties, la droite et la gauche. Il en est de même des pieds, des mains, et de tous les organes des sens.

CHAPITRE XXVIII.

DE LA RESPIRATION.

La respiration est aussi du nombre des choses qui dépendent de l'ame. En effet, au moyen de certains muscles, nous dilatons notre poitrine, qui est le principal organe de la respiration ; les soupirs fréquents et profonds que nous poussons quand notre ame est émue par une vive douleur, montrent également que l'ame intervient dans l'exercice de la respiration ; enfin, nous pouvons la modifier selon que les circonstances l'exigent. Car, si nous éprouvons de la douleur dans les organes de la respiration, ou dans les parties qui les avoisinent, comme le diaphragme, le foie, la rate, le bas-ventre, l'intestin grêle, ou le colon, notre respiration devient petite et fréquente : petite, pour ne point ébranler trop la partie qui souffre ; et fréquente, pour compenser par le nombre des inspirations, ce qui manque à leur

force : c'est ainsi que nous ne marchons qu'à petits pas quand nous avons mal à la jambe.

Notre ame règle donc notre respiration comme elle règle notre marche. Mais nous pouvons vivre long-temps en repos, et sans marcher, tandis que nous ne pouvons pas retenir notre respiration, même pendant la dixième partie d'une heure. Car alors la chaleur qui se produit en nous est comme étouffée par les vapeurs carboniques, ce qui cause bientôt la mort; de même que lorsqu'on enferme un corps enflammé dans un vase, en le privant d'air, il est promptement éteint par la vapeur carbonique. C'est pour cela que, même quand nous dormons, notre ame veille à ce que la respiration se fasse, parce que son interruption amènerait en peu de temps la mort. Nous voyons donc encore ici l'intervention des facultés de l'ame dans l'exercice des facultés physiques. Car, nous respirons par la trachée artère, qui est un organe des facultés physiques, dont le mouvement est continuel, afin que ses fonctions, aussi bien que celles des autres artères, n'éprouvent jamais d'interruption : ce qui a fait croire à quelques personnes, qui n'y ont pas assez réfléchi, que la respiration dépend uniquement des facultés physiques.

La respiration a trois causes : le besoin, la faculté, et les organes. Le besoin est de deux espèces : la conservation de la chaleur naturelle, et l'entretien des esprits vitaux. L'inspiration et

l'expiration satisfont au premier de ces besoins : en effet, l'inspiration modère et excite la chaleur naturelle; et l'expiration purifie le cœur de ses particules carboniques. Quant à l'entretien des esprits vitaux, l'inspiration seule y pourvoit; car le cœur, en se dilatant, absorbe à cet effet une portion de l'air aspiré. La faculté appartient à l'ame; puisque c'est l'ame qui, par le moyen des muscles, imprime le mouvement aux organes de la respiration et principalement à la poitrine.

Le mouvement de la poitrine est accompagné de celui des poumons, et de la trachée artère, qui est une dépendance des poumons. Car la partie cartilagineuse de la trachée artère est l'organe de la voix; et sa partie membraneuse forme le tissu spongieux qui sert à retenir l'air[1] qu'on respire. Ainsi la trachée artère, prise dans son ensemble, est tout à la fois l'organe vocal, et l'organe respiratoire.

Le poumon est composé de quatre parties : la trachée artère, l'artère pulmonaire, la veine pulmonaire, et la substance spongieuse du poumon, qui garnit, comme de la stèbe[2], tout l'es-

[1] δεσμοὶ τῆς ἀναπνοῆς, les liens de la respiration : expression hardie, qui indique, avec énergie et concision, l'usage et la forme des innombrables ramifications de la partie membraneuse de la trachée artère.

[2] δίκην στοιβῆς. La stèbe ou phléos est une plante flexible que l'on employait pour bourrer des coussins, des siéges, et pour tresser des corbeilles. Némésius fait ici allusion à ces deux usages de la stèbe.

pace qui se trouve entre les trois autres parties, de sorte qu'elle leur sert à la fois d'appui et de lien.

La substance spongieuse du poumon opère naturellement, sur l'air, une espèce de digestion analogue à celle que le foie opère sur le chyle des intestins. Et de même que le foie embrasse, entre ses deux lobes, le ventre, qui a besoin de chaleur; de même aussi le poumon embrasse, par son milieu, le cœur qui a besoin d'être rafraîchi par l'air de la respiration. Le gosier, qui se compose de trois grands cartilages, est la continuation de la trachée artère : viennent ensuite le pharynx, le larynx et les narines. C'est, en effet, par les deux narines que l'air extérieur est aspiré; puis il passe à travers l'éthmoïde, os spongieux, comme à travers un crible, afin de ne pas offenser le cerveau par sa vivacité, en affluant vers lui trop brusquement.

Le créateur a voulu que les narines servissent tout ensemble à la respiration et à l'odorat, de même qu'il a fait de la langue l'instrument de la parole, du goût, et de la mastication. Ainsi, les organes les plus importants sont affectés en même temps à l'exercice des facultés nécessaires à la conservation de la vie, et à celui des facultés de l'ame. Si nous avons omis quelques-unes des choses qui servent à le démontrer, ce que nous avons dit précédemment doit suffire pour en convaincre.

Tous les êtres ont été créés, ou pour eux seulement, ou pour eux-mêmes et pour d'autres à la fois, ou seulement pour d'autres; quelques-uns aussi n'existent que d'une manière accidentelle : il en est de même de toutes les parties de l'animal. En effet, toutes celles qui servent d'organes aux trois ordres de facultés qui régissent l'animal ont été créées pour elles-mêmes : et comme ces parties sont les plus importantes, elles ont été formées les premières dans la matrice par la matière même du sperme, aussi bien que les os.

La bile blanche[1] a été créée pour elle-même et pour autre chose : car elle sert à la digestion et à la sécrétion. Elle a donc rapport à la faculté nutritive, et, de plus, elle contribue à la chaleur du corps, comme la force vitale. Sous ces points de vue, elle paraît donc avoir été créée pour elle-même : mais parce qu'elle sert à purifier le sang, elle paraît aussi avoir été créée pour autre chose que pour elle.

La rate joue également un grand rôle dans la digestion : comme elle contient de l'amertume et de l'acidité, et qu'elle verse dans le bas-ventre l'excès de son humeur noirâtre, elle agit sur les intestins comme astringent, elle leur donne du ton, et elle augmente leur force digestive : elle

[1] On voit par ce chapitre, et par plusieurs autres de ce traité, que les anciens étaient bien plus avancés qu'on ne le croit communément dans la connaissance de l'anatomie et des fonctions organiques. (à propos de la bile blanche, bien choisi.)

sert, en outre, à purifier le foie. Pour cela, elle paraît avoir été créée à cause du sang.

Les reins servent aussi à purifier le sang et à exciter à la copulation : car les veines qui se dirigent vers les testicules, ainsi que nous l'avons dit précédemment, traversent les reins, et y puisent une certaine acrimonie qui provoque l'appétit charnel, de même que celle qui se fixe sous la peau occasionne de la démangeaison : or, cet appétit est d'autant plus vivement excité par l'acrimonie qui agit sur les testicules, que la substance de ces parties est plus délicate que celle de la peau.

Ces choses et celles du même genre ont donc été créées pour elles-mêmes et aussi pour d'autres. Quant aux glandes et à la chair, elles n'ont été créées que pour d'autres : les glandes sont, en effet, le support et l'appui des vaisseaux ; elles les préservent de la rupture, lorsque des mouvements violents les soulèvent ; et la chair est, pour les autres parties, une enveloppe qui les rafraîchit en été, au moyen de la transpiration, et qui les réchauffe en hiver, comme le ferait une épaisse couverture de laine.

La peau est le tégument commun de la chair qui est molle, et de toutes les autres parties du corps. La peau s'endurcit naturellement par le contact de l'air, et par celui des corps dont elle éprouve le frottement.

Le corps tout entier est soutenu par les os,

et principalement par la colonne vertébrale, qui a reçu le nom de carène de l'animal, τρόπις τοῦ ζώου.

Les ongles servent généralement d'instruments pour gratter, à tous les animaux qui en sont pourvus; mais ils ont encore d'autres usages particuliers pour certaines espèces. Ils ont été donnés, comme des armes, à plusieurs animaux, à ceux, par exemple, qui ont reçu le nom de γαμψώνυχοι, ou d'animaux à ongles crochus : ils sont alors les instruments de leur colère. D'autres s'en servent, à la fois, comme d'armes, et comme de points d'appui dans leur marche : tels sont les chevaux, et tous les animaux solipèdes. Les ongles ont été donnés aux hommes non-seulement pour appaiser et pour dissiper les démangeaisons de la peau, mais encore pour prendre les objets de petite dimension; car c'est par leur moyen que nous saisissons ces objets. Ils ont aussi été placés à l'extrémité des doigts, et derrière eux, afin de les rendre plus capables de serrer avec force.

Pour les poils, leur existence est tout-à-fait accidentelle. Ils sont, en effet, produits par la condensation de la transpiration cutanée, qui est comme une espèce de vapeur qui se dégage du corps. Toutefois, le Créateur ne les a pas laissés sans utilité; mais, bien qu'ils soient des choses accidentelles, il les a fait servir au vêtement et à l'embellissement des animaux : au vêtement,

pour les chèvres et les brebis; à l'embellissement, pour l'homme. Dans certaines espèces, même, comme dans celle des lions, les poils sont destinés en même temps à ces deux usages.

CHAPITRE XXIX.

DES ACTES VOLONTAIRES ET DES ACTES INVOLONTAIRES.

Comme nous avons souvent parlé de ce qui se fait volontairement, et de ce qui se fait involontairement, il est nécessaire de bien distinguer ces deux sortes de choses, afin de ne pas nous tromper en ce qui y a rapport. Mais avant de parler des actes volontaires et des actes involontaires, il est bon de présenter d'abord quelques règles et quelques considérations au moyen desquelles nous pourrons reconnaître si un acte est volontaire ou non. Puis donc que la volonté se manifeste toujours par un acte, aussi bien que ce qu'on croit involontaire, comme nous le ferons voir bientôt; et que certaines personnes comprennent dans les choses tout-à-fait involontaires, non-seulement celles que l'on endure, mais encore quelques-unes de celles que l'on fait; nous allons, avant tout, donner la définition de l'acte.

L'acte est l'exercice intelligent d'une fonction [1].

Parmi les actes, les uns sont dignes d'éloge, et les autres dignes de blâme; il en est qui se font avec plaisir, et d'autres qui se font avec peine; certains sont désirables, certains sont à éviter. Ces derniers, mêmes, sont, les uns toujours désirables ou toujours à éviter, les autres désirables ou à éviter pendant un certain temps seulement. Enfin, il est des actes que l'on excuse et pour lesquels on a de l'indulgence, et d'autres dont on s'indigne, et que l'on punit.

Nous dirons donc que les actes volontaires diffèrent des involontaires en ce que les premiers sont tout-à-fait dignes d'éloge ou de blâme, qu'ils se font avec plaisir, qu'ils sont toujours désirables, ou qu'ils le sont au moins dans le moment où on les fait; tandis que les seconds méritent l'indulgence et le pardon, qu'ils se font avec peine, et qu'ils ne sont jamais désirables. Cela posé, nous allons d'abord parler de ce qui se fait involontairement.

[1] πρᾶξις ἐστιν ἐνέργεια λογική.

CHAPITRE XXX.

DES ACTES INVOLONTAIRES.

Les actes involontaires se font les uns par contrainte, les autres par ignorance. Le principe actif des premiers est donc hors de nous ; car la contrainte procède toujours d'une force qui nous est étrangère. Par conséquent, on peut définir ainsi les actes involontaires de la première espèce : ce sont ceux dont le principe n'est pas en nous, et que nous sommes forcés de faire, sans aucune participation de notre volonté. Ici, le principe, ἀρχὴ, signifie la cause efficiente.

Mais on demande si l'on doit regarder comme des actes involontaires, l'abandon que les matelots font de la cargaison d'un navire, pendant la tempête, et les choses ignominieuses que l'on fait, ou que l'on supporte, pour sauver ses amis ou sa patrie. Il nous semble que ce sont plutôt des actes volontaires. C'est même à cause de cette

sorte d'actes, qu'il a été dit dans la définition : *et que nous sommes forcés de faire sans aucune participation de notre volonté.* En effet, c'est bien volontairement que les matelots mettent en mouvement leurs bras pour jeter dans la mer la cargaison du navire ; c'est aussi bien volontairement que l'on fait ou que l'on supporte des choses ignominieuses, ou des choses atroces, en vue des grands avantages qui doivent en résulter; comme Zénon, qui se coupa lui-même la langue avec les dents, et qui la cracha ensuite au visage de Denys le tyran, afin que celui-ci ne pût lui arracher son secret d'aucune manière; comme le philosophe Anaxarque, qui aima mieux laisser broyer ses membres par le tyran Nicocréon, que de lui dénoncer ses amis.

En général, lorsqu'on préfère un moindre mal à un plus grand, ou lorsqu'on s'en tient à un moindre bien, dans l'espérance d'en obtenir de plus importants, que l'on n'aurait pas pu obtenir d'une autre manière, c'est volontairement que l'on supporte ou que l'on agit. L'action résulte alors de la préférence et de la détermination, et elle est désirable en ce moment, bien qu'elle ne soit pas essentiellement désirable. Elle se fait donc en partie involontairement, et en partie volontairement : involontairement, parce qu'elle n'est pas désirable en elle-même; et volontairement, parce qu'on s'y détermine à cause de la circonstance; mais, sans cette circonstance, on

ne s'y serait pas déterminé. Au reste, l'éloge et le blâme qui s'appliquent aux actions de cette espèce montrent qu'on les regarde comme réellement volontaires; car les actes involontaires ne sont jamais ni loués, ni blâmés.

Sans doute il n'est pas toujours facile de décider ce qu'on doit faire de préférence; mais, en général, il vaut mieux s'exposer au danger de souffrir, qu'à celui de faire des choses honteuses : Joseph et Susanne nous en offrent des exemples. Cependant il ne faut pas suivre ce précepte d'une manière absolue, comme fit Origène, qui, pour ne pas tomber dans les désordres des Ethiopiens, se rendit coupable de mutilation sur lui-même. Le discernement, dans ce cas, présente donc quelques difficultés.

Mais, ce qui est bien plus difficile encore, c'est de demeurer inébranlable dans son choix : car les souffrances, lorsqu'on les endure, sont bien plus terribles que lorsqu'on ne fait que les prévoir; et elles triomphent quelquefois de nos résolutions. Certains martyrs en sont une preuve : en effet, après avoir supporté les premières tortures avec courage, ils se sont laissé vaincre ensuite, parce que leur énergie les a abandonnés au milieu des tourments.

On ne doit pas regarder comme des fautes involontaires les désordres du libertinage et les excès auxquels la colère peut porter, sous prétexte qu'ils sont occasionnés par des choses qui

sont hors de nous, parce que la passion s'allume à la vue de la beauté d'une courtisane, et que la colère est excitée par un objet capable de la provoquer. A la vérité, on a bien, hors de soi, la cause occasionnelle de sa faute, mais on commet cette faute par soi-même et avec ses propres organes. D'ailleurs, la définition des actes involontaires n'est pas applicable aux mauvaises actions que l'on commet en s'exposant aux occasions de faillir, et en y succombant par suite de ses mauvaises habitudes. On blâme donc ceux qui s'en rendent coupables, et on les considère comme ayant mal agi volontairement : en outre, le plaisir qu'ils éprouvent à s'y livrer montre que leur action est volontaire; car nous avons dit qu'on ne fait qu'avec peine ce qu'on fait involontairement.

Voilà ce que nous avions à dire au sujet des actes involontaires qui se font par contrainte : il nous reste à parler de ceux qui se font par ignorance.

CHAPITRE XXXI.

DES ACTES INVOLONTAIRES QUI SE FONT PAR IGNORANCE.

Souvent nous faisons, par ignorance, des choses que nous sommes ensuite bien aises d'avoir faites. C'est ainsi, par exemple, que quelqu'un se réjouit de la mort d'un ennemi qu'il a tué sans le vouloir. On dit des actions de ce genre, qu'elles se font sans la participation de la volonté, mais qu'elles ne sont cependant pas en opposition avec elle[1]. Nous faisons aussi, par ignorance, des choses que nous sommes affligés ensuite d'avoir faites. Dans ce cas, on dit que nous avons agi contre notre volonté.

Les choses faites par ignorance sont donc de deux espèces ; savoir : celles qui se font sans la participation de la volonté, et celles qui sont en opposition avec elle. Nous ne parlerons mainte-

[1] τὰ τοιαῦτα καλοῦσιν οὐχ ἑκούσια, οὐ μέντοι καὶ ἀκούσια.

nant que des dernières. Quant aux autres, elles sont d'une nature mixte, et elles rentrent plutôt dans les actes volontaires. Si, en effet, la volonté n'y intervient pas d'abord, elle s'y applique ensuite : ainsi d'involontaires qu'elles étaient, elles deviennent volontaires. On définit donc, de la sorte, l'acte qui se fait contre la volonté : c'est celui qui, non-seulement se fait sans la participation de la volonté, mais encore qui est désagréable, et qu'on regrette après l'avoir fait.

Il faut aussi distinguer l'ignorance involontaire de l'ignorance volontaire. En effet, lorsque notre ignorance dépend de nous, nous ne devons pas la regarder comme une excuse de nos fautes. C'est pourquoi ceux qui commettent de mauvaises actions, dans l'ivresse, ou dans le transport de la colère, sont considérés comme ayant agi volontairement, puisqu'ils étaient libres de ne pas s'enivrer et de ne pas se mettre en fureur, et que leur ignorance résulte de leur volonté. Ainsi, bien qu'ils aient agi dans un état d'ignorance, ils ne sont point regardés comme ayant agi par ignorance, parce que leur état dépendait de leur volonté. Ils encourent, pour cela, le blâme des gens sensés; car ils n'auraient pas commis de fautes s'ils ne s'étaient pas abandonnés à l'ivresse de la colère ou à celle du vin. Puis donc que leur ivresse est volontaire, leur action l'est aussi. Mais nous agissons réellement par ignorance lorsque notre ignorance est involontaire, et qu'elle est

l'effet de circonstances indépendantes de nous. C'est ainsi que quelqu'un, en lançant une flèche dans un lieu où il a coutume de s'exercer, atteint son père qui passe par hasard, et le tue.

On voit donc, par ce que nous venons de dire, que celui qui n'a pas le discernement du bien, ou qui prend le mal pour le bien, n'agit pas toujours involontairement ; puisque son ignorance peut résulter de sa perversité. C'est pourquoi il peut être blâmé avec raison, parce que les actes volontaires encourent le blâme.

L'ignorance absolue et générale de ce qu'on doit faire n'est jamais involontaire ; car l'ignorance involontaire n'a rapport qu'à des cas particuliers. En effet, la connaissance des cas particuliers peut nous échapper, tandis qu'il n'en est pas de même de celle de l'absolu. Cela posé, voyons ce qu'on doit entendre par cas particuliers. C'est ce que les rhéteurs appellent circonstances, et qu'ils désignent ainsi : [1] qui, quel, quoi, avec quoi, où, quand, comment, pourquoi : ou bien : les personnes, le fait, l'instrument, le lieu, le temps, la manière, la cause. Les personnes, savoir, celle qui fait l'action, et celle qui en est l'objet : comme, par exemple, si un fils frappe son père involontairement. Le

[1] *τίς, τίνα, τί, τίνι, ποῦ, πότε, πῶς, διατί· οἷον, πρόσωπον, πρᾶγμα, ὄργανον, τόπος, χρόνος, τρόπος, αἰτία.* Le mot *πρόσωπον* indiquant à la fois l'agent et le patient, nous l'avons traduit par *les personnes*.

fait, la chose même qui est faite : si l'on crève un œil à quelqu'un, en voulant seulement lui donner un soufflet. L'instrument : si l'on jette une pierre, en croyant ne jeter qu'un morceau de pierre ponce. Le lieu : si en se détournant dans un carrefour, on pousse par mégarde un passant. Le temps : si dans l'obscurité de la nuit on tue son ami, en le prenant pour un ennemi. La manière : si on tue quelqu'un, en le frappant légèrement et sans aucune violence : on ignorait, en effet, qu'un léger coup suffirait pour le tuer. Enfin, la cause : si l'on a donné un remède à quelqu'un pour le guérir, et qu'il en soit mort, parce qu'il s'est trouvé que ce remède était un poison. Mais un insensé même ne pourrait pas ignorer toutes ces choses à la fois. Celui qui ignore la plupart de ces circonstances, ou les plus importantes d'entre elles, agit donc involontairement : or, les plus importantes sont la raison pour laquelle la chose a été faite, et la chose même qui a été faite : c'est-à-dire, la cause et le fait.

CHAPITRE XXXII.

DES ACTES VOLONTAIRES.

Puisqu'il y a des actes involontaires de deux espèces, savoir, ceux qui se font par contrainte, et ceux qui se font par ignorance, il y a pareillement deux circonstances à leur opposer dans les actes volontaires. Car ce qui est volontaire se fait sans contrainte, et aussi sans ignorance. Un acte n'est pas contraint lorsque celui qui le fait est lui-même le principe de son mouvement; et il se fait sciemment lorsqu'on n'ignore rien de ce qui a rapport aux causes et aux personnes. En joignant ensemble ces deux circonstances de l'acte volontaire, nous le définirons ainsi : c'est celui dont l'agent est le principe; et dont aucune circonstance n'est ignorée de cet agent.

On demande si les fonctions naturelles, comme la digestion et l'accroissement, sont des actes volontaires. Mais il nous paraît évident que ces

choses ne sont ni volontaires, ni involontaires. En effet, les actes volontaires, ainsi que les involontaires, doivent avoir pour objet ce qui dépend de nous : or, la digestion et l'accroissement n'en dépendent pas. Il en résulte donc que, bien que nous en connaissions toutes les circonstances[1], ces choses ne peuvent être regardées ni comme volontaires, ni comme involontaires, parce qu'elles ne dépendent pas de nous.

Quant aux actes qui sont causés par la colère et par le désir, nous avons fait voir qu'ils sont volontaires : car on les loue quand ils sont bons, et on les blâme et on les a en horreur quand ils sont mauvais. D'ailleurs, ils sont accompagnés de plaisir ou de peine ; et leur principe est en nous, puisqu'il dépend de nous de ne pas nous abandonner aux affections qui les causent, et de les réformer par de bonnes habitudes. Enfin, si ces actes étaient involontaires, les animaux irraisonnables et les enfants n'agiraient jamais volontairement. Or, il n'en est pas ainsi. Nous voyons, en effet, qu'ils se portent vers leur nourriture volontairement, et sans contrainte : leur mouvement procède donc d'eux-mêmes. Ils n'agissent pas non plus sans connaissance ; puisqu'ils reconnaissent fort bien leur nourriture : lorsqu'ils l'aperçoivent ils éprouvent du plaisir, et ils s'y

[1] On lit dans quelques manuscrits : εἰ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα ἀγνοοῦμεν, et dans les autres, εἰ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα μὴ ἀγνοοῦμεν : nous avons préféré ce dernier texte.

portent comme vers une chose connue; et si cette nourriture leur échappe, ils témoignent de la peine. Or, lorsque l'on agit avec volonté et avec connaissance, et que l'on atteint l'objet de son désir, on éprouve du plaisir; si, au contraire, on ne l'atteint pas, on éprouve de la peine. Cela montre que leur désir et leur colère sont volontaires : la colère est, d'ailleurs, accompagnée d'une espèce de plaisir.

De plus, si l'on dit que les actes causés par la colère et par le désir ne sont pas volontaires, on supprime les vertus morales, car leur exercice est mêlé aux passions. Or, si les passions sont involontaires, les actions vertueuses le sont aussi, puisqu'elles ont rapport aux passions. Mais personne ne dit que ce qu'on fait avec raison, avec préférence, avec son activité propre, selon son impulsion, et avec la connaissance de tout ce qui y a rapport, soit involontaire. On a aussi montré que le principe de ces actes est dans leurs agents. Ces actes sont donc volontaires.

Comme nous avons souvent parlé de la préférence, et de ce qui est en notre pouvoir, nous allons maintenant traiter de la préférence.

[illegible] dans d'un espace de plan[illegible]

[illegible]

[illegible] Les unes sont plus [illegible]

[illegible]

CHAPITRE XXXIII.

DE LA PRÉFÉRENCE.

Qu'est-ce donc que la préférence? Faut-il la confondre avec le libre arbitre, parce que tout acte de préférence est un acte de liberté? Mais la réciproque n'est pas vraie, et elle le serait cependant si la liberté et la préférence étaient une seule et même chose. Or, nous savons que la liberté a plus d'extension. Car toute préférence dépend de la liberté, tandis que tout acte de liberté n'est pas un acte de préférence. En effet, les enfants et les animaux privés de raison agissent librement; mais on ne peut pas dire qu'ils préfèrent. Les actes que nous faisons dans l'emportement de la colère, et sans délibération, sont aussi des actes volontaires, mais non des actes de préférence. De même, lorsqu'un ami se présente inopinément à nous, nous le voyons volontiers, puisque sa présence nous est agréable,

mais il n'y a pas ici d'acte de préférence. De même, aussi, lorsqu'un homme trouve un trésor inespéré, il accepte volontiers cette bonne fortune, mais il n'y a pas encore là d'acte de préférence. On doit donc conclure de tout cela que le libre arbitre et la préférence ne sont pas la même chose.

La préférence doit-elle être confondue avec l'appétit concupiscible? Pas davantage. Car cet appétit comprend trois choses : le désir, la colère, et la volonté. Or, ce qui montre évidemment que la préférence n'est ni la colère, ni le désir, c'est que la préférence n'est pas commune aux hommes et aux animaux, tandis que le désir et la colère se trouvent également dans les uns et dans les autres : puis donc que ces dernières choses nous sont communes avec eux, et qu'il n'en est pas de même de la préférence, il est clair que la préférence est autre chose que la colère et que le désir. L'homme qui n'est pas maître de lui-même en fournit une nouvelle preuve : car il est subjugué par son désir, il agit d'après lui, et non en vertu de la préférence. Il y a en lui un combat entre la préférence et le désir : or, ce combat n'aurait pas lieu s'ils étaient une seule et même chose. Au contraire, l'homme qui est maître de lui-même agit selon sa préférence, et non selon son désir.

Voici maintenant ce qui montre que la préférence n'est pas la volonté. On ne peut pas dire que tous ceux qui font un acte de volonté

fassent pour cela un acte de préférence. En effet, nous disons que nous voudrions avoir une bonne santé, mais personne ne dira qu'il préfère avoir une bonne santé. Nous disons que nous voudrions avoir de la richesse, mais non que nous préférons avoir de la richesse. De plus, la volonté peut avoir pour objet des choses impossibles, tandis que la préférence ne s'applique qu'à celles qui sont en notre pouvoir[1]. Nous disons donc, je veux être immortel; mais personne ne dira, je préfère être immortel. Car la volonté tend à une fin, et la préférence s'applique aux moyens d'y arriver : ces deux choses sont donc dans le même rapport que l'objet de la volonté et celui de la délibération. Car l'objet de la volonté est la fin, et celui de la délibération est le moyen. En outre, nous ne préférons que les choses que nous pensons pouvoir faire par nous-mêmes, tandis que nous voulons celles, même, qui ne dépendent pas de nous, comme, par exemple, qu'un général soit victorieux.

Nous avons donc suffisamment démontré que la préférence n'est ni la colère, ni le désir, ni la volonté : on voit évidemment qu'elle n'est pas non plus l'opinion, par les mêmes raisons et par d'autres encore. Car l'opinion s'applique nonseulement aux choses qui dépendent de nous, mais encore aux choses éternelles. De plus, nous

[1] Ἔτι τὸ μὲν βούλεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων τάττεται· τὸ δὲ προαιρεῖσθαι, ἐπὶ μόνων τῶν ἐφ' ἡμῖν.

disons qu'une opinion est vraie ou fausse, et il n'en est pas de même de la préférence. L'opinion a aussi pour objet l'universel, et la préférence, le particulier. Car la préférence s'applique aux choses de pratique, et ce sont des choses particulières.

La préférence n'est pas non plus la délibération, c'est-à-dire, la consultation. Car la délibération est la recherche de ce qu'on doit faire, et la préférence s'applique aux résultats de cette recherche. Il est donc évident que la délibération a pour objet ce qui est encore en question, et que la préférence s'applique aux résultats de la délibération.

Nous avons montré ce que la préférence n'est pas : nous allons maintenant dire ce qu'elle est. La préférence est un mélange de délibération, de jugement et de désir. Et elle n'est ni le désir, ni le jugement, ni la délibération, mais un composé de ces trois choses. C'est ainsi que nous avons dit que l'être animé se compose d'une ame et d'un corps, mais qu'il n'est ni le corps, ni l'ame pris isolément.

Ce qui montre, d'ailleurs, que la préférence consiste dans le désir joint à la délibération et au jugement, et non dans l'une de ces choses toute seule, c'est l'étymologie même de ce mot[1]. Car, préférer, c'est choisir une chose à la place

[1] Προαιρετὸν est composé de αιρετὸν, choisi, et de πρὸ, à la place de.

d'une autre : or, personne ne juge sans avoir délibéré; et ne choisit sans avoir jugé. Puis donc que nous ne voulons pas faire tout ce qui nous paraît bien, la préférence que nous donnons à une chose consiste dans le choix que nous en faisons après la délibération accompagnée du désir. La préférence s'applique donc nécessairement aux mêmes choses que la délibération.

Il résulte de ce que nous avons dit, que la préférence est le désir joint à la délibération, ayant pour objet les choses qui dépendent de nous. Car notre préférence s'applique à ce que nous avons jugé désirable après délibération. Mais, puisque nous avons dit que la préférence a pour objet les mêmes choses que la délibération, nous allons examiner quelles sont les choses auxquelles la volonté s'applique, et quels sont les objets de la délibération.

CHAPITRE XXXIV.

DE L'OBJET DE LA DÉLIBÉRATION.

Avant de parler de l'objet de la délibération, il est bon de dire d'abord en quoi la délibération diffère de l'examen. Car la délibération et l'examen sont des choses très différentes, bien que dans la délibération l'on examine quelque chose. Nous examinons, par exemple, si le soleil est plus grand que la terre : mais personne ne dira, je délibère si le soleil est plus grand que la terre. L'examen est effectivement une espèce de délibération; mais il a plus de généralité : car, toute délibération est un examen, tandis que tout examen n'est pas une délibération. Cela est évident. Nous disons cependant quelquefois examiner, pour délibérer : par exemple, j'examine si je dois naviguer. D'autres fois aussi, nous disons examiner, pour connaître : par exemple, j'examine les sciences; mais on ne dira pas, je

délibère sur les sciences. C'est ainsi que nous mettons souvent de l'obscurité dans nos discours, en employant les mots dans plusieurs sens, et que nous confondons des choses toutes différentes.

Maintenant que nous avons bien déterminé la différence de ces expressions, il nous reste à dire quelles sont les choses auxquelles notre délibération s'applique. Or, nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous, que nous pouvons faire par nous-mêmes, et qui ont une issue incertaine, c'est-à-dire, qui peuvent arriver d'une manière ou d'une autre. Nous avons dit, au sujet des choses qui dépendent de nous, que nous délibérons seulement sur celles qui ont rapport à la pratique ; car, ce sont les choses qui dépendent réellement de nous. En effet, nous ne délibérons pas sur la philosophie appelée théorétique; ni sur Dieu; ni sur les choses qui arrivent nécessairement (j'appelle ainsi les choses qui arrivent toujours de la même manière, comme le cercle des saisons); ni sur les choses qui, sans exister toujours, se produisent toujours de la même manière, comme le coucher et le lever du soleil; ni sur celles qui arrivent naturellement, sans être toujours les mêmes, mais qui arrivent ordinairement, comme la canitie, aux hommes de soixante ans, et la barbe à ceux de vingt; ni sur les phénomènes naturels qui arrivent d'une manière irrégulière, comme la pluie, la sécheresse, la grêle; ni enfin,

sur les choses que l'on dit arriver par hasard, et qui n'ont lieu que rarement.

Nous avons donc dit que notre délibération n'a pour objet que les choses qui dépendent de nous; c'est-à-dire, les choses que nous pouvons faire nous-mêmes : car elle ne peut s'appliquer aux actes des autres hommes, ni à la première chose venue. En effet, nous ne délibérons pas sur la manière dont nos ennemis, ou les peuples éloignés de nous, peuvent le mieux administrer leurs affaires : bien que ce soit pour eux un sujet de délibération. Nous ne délibérons même pas sur toutes les choses que nous faisons, et qui dépendent de nous; mais il faut que ces choses puissent avoir une issue incertaine. Car, si leur résultat est évident et incontestable, elles ne donnent pas lieu à la délibération. Nous ne délibérons pas non plus sur les choses qui se font d'après les règles des sciences et des arts, parce que ces règles sont déterminées, à l'exception de celles d'un petit nombre d'arts appelés conjecturaux, comme la médecine, la gymnastique, l'art du pilote. Mais nous délibérons sur ces dernières choses, et sur les autres qui dépendent de nous, que nous pouvons faire nous-mêmes, qui ont une issue incertaine, et qui peuvent se faire d'une manière ou d'une autre.

Nous avons aussi montré que la délibération a pour objet, non la fin, mais les moyens. Nous mettons donc en délibération, non si nous nous

enrichirons, mais la manière dont nous pourrons acquérir des richesses. En un mot, nous délibérons seulement sur les choses qui peuvent arriver également de plusieurs manières.

Il est bon de présenter encore quelques considérations sur ce sujet, afin de ne pas y laisser la moindre obscurité.

On appelle facultés les moyens que nous avons de faire quelque chose. Car nous avons la faculté de faire tout ce que nous faisons : et lorsque nous n'avons pas la faculté de faire une chose, nous ne la faisons pas. L'action est donc unie à la faculté, et celle-ci à la substance : car l'action procède de la faculté; et la faculté procède de la substance, et elle se trouve dans la substance. Il existe donc une liaison entre les trois choses dont nous venons de parler; savoir : le sujet en qui se trouve la faculté, la faculté elle-même, et le produit de la faculté. Le sujet est la substance; la faculté est le moyen d'agir; et le produit est ce qui résulte de l'application de la faculté.

Les choses qui résultent des facultés sont, les unes nécessaires, les autres contingentes. Les choses nécessaires sont celles qu'on ne peut pas empêcher, ou dont le contraire est impossible. Les contingentes sont celles qu'on peut empêcher, ou dont le contraire est possible. Par exemple, il est nécessaire que l'homme vivant respire, et le contraire est impossible, savoir, que l'homme

vive sans respirer : d'un autre côté, il est possible qu'il pleuve aujourd'hui ; mais le contraire est aussi possible, savoir, qu'il ne pleuve pas aujourd'hui.

Ensuite, parmi les choses contingentes, les unes arrivent presque toujours ; d'autres rarement ; certaines arrivent aussi souvent d'une manière que d'une autre. Par exemple, il est ordinaire que les sexagénaires blanchissent, et il est rare qu'ils ne blanchissent pas ; enfin, il est indifférent de marcher ou ne pas marcher, ou, en général, de faire certaines choses ou de ne pas les faire.

Nous délibérons seulement sur les choses qui se font tantôt d'une manière et tantôt d'une autre : or, les choses de cette nature sont celles que nous pouvons faire, et dont nous pouvons aussi faire le contraire. Car, si nous ne pouvions pas également faire une chose, ou son contraire, nous ne délibérerions pas. En effet, personne ne délibère sur ce qui est évident, ni sur ce qui est impossible. Si donc l'un des contraires seulement pouvait se faire, son exécution serait évidente, il n'y aurait pas à hésiter à son sujet, et son contraire serait impossible.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

CHAPITRE XXXV.

DE LA FATALITÉ.

Ceux qui prétendent que toutes nos actions sont réglées fatalement par le cours des astres, s'éloignent tout-à-fait du sens commun, et, de plus, ils rendent l'administration de l'état entièrement inutile. Car les lois deviendraient absurdes, les jugements qui condamnent les coupables à des peines seraient injustes, le blâme et la louange seraient déraisonnables; les prières, aussi, deviendraient inutiles, si tout était soumis à la fatalité; de plus, la providence et la religion seraient détruites; l'homme ne serait plus que l'instrument aveugle des sphères célestes, puisque l'exercice des facultés de son ame, aussi bien que celui des parties de son corps, serait subordonné à leurs mouvements. Enfin, ceux qui admettent cette opinion ne font plus rien dépendre de nous, ils suppriment tout ce qui est d'une nature contin-

gente, et ils bouleversent ainsi tout le monde moral. Les astres deviendraient aussi coupables d'injustice, puisqu'ils seraient la cause des adultères des uns et des meurtres des autres; et, bien plus, Dieu qui a tout créé, serait la première cause de ces crimes, puisqu'il nous aurait imposé la nécessité de les commettre. Ainsi, non-seulement cette opinion insensée mettrait le désordre dans l'état; mais encore, elle rendrait Dieu coupable de tous les crimes. Le plus simple bon sens renverse donc leur hypothèse; et l'on ne peut, d'ailleurs, entendre sans indignation des choses aussi absurdes et aussi blasphématoires.

D'autres cherchent à concilier notre libre arbitre avec la fatalité. Selon eux, chaque être est soumis à la fatalité en quelque chose : c'est à cause d'elle que l'eau a de la fraîcheur; que chaque espèce d'arbres doit produire certains fruits; que la pierre tend à descendre, et le feu à monter : c'est aussi à cause d'elle que l'animal a des préférences et des désirs; et, lorsque, ni les choses extérieures, ni la fatalité ne s'y opposent, nous faisons ce que nous voulons, par exemple, nous marchons si cela nous plaît. Telle est l'opinion de Chrysippe, de Philopator, et d'autres philosophes célèbres : mais cela revient à dire que tout est réglé par la fatalité. Car, si les mouvements de notre ame sont produits par la fatalité, comme le disent ces philosophes, et s'il est vrai que tantôt la fatalité les empêche, et que tantôt elle leur

laisse un libre cours, il est évident que la fatalité règle toutes choses, même celles qui paraissent dépendre de nous.

Nous nous servirons des mêmes arguments, pour démontrer l'absurdité de leur opinion. En effet, si les mêmes causes étant établies, comme ils le disent eux-mêmes, il est de toute nécessité que les mêmes choses arrivent, et s'il n'est pas possible qu'elles arrivent tantôt d'une manière, et tantôt d'une autre, parce qu'elles ont été réglées ainsi de toute éternité, il est aussi nécessaire que les mouvements volontaires de l'animal aient lieu exactement de la même manière, en vertu de ces mêmes causes. Mais, si le mouvement volontaire est réglé par la nécessité, qu'avons-nous encore en notre dépendance? Car il faut que ce qui dépend de nous soit libre. Or, cela serait, si, les mêmes causes étant établies, il dépendait de nous, tantôt de vouloir, et tantôt de ne pas vouloir. Si donc les mouvements de notre ame sont réglés par la fatalité, les choses qui y ont rapport doivent aussi être réglées par la fatalité, bien qu'elles viennent de nous, qu'elles procèdent de notre nature, et qu'elles résultent de notre volonté et de notre jugement. En effet, s'il en était autrement, il ne serait plus vrai que les mêmes causes amènent toujours les mêmes effets.

On pourra, d'ailleurs, raisonner de la même manière au sujet des bêtes et des êtres inanimés. Car, si nous avons telle ou telle volonté, parce

qu'elle est dans notre nature, rien n'empêche de dire aussi que le feu a la volonté de brûler, parce qu'il brûle naturellement : comme paraît le faire entendre Philopator, dans son livre de la Fatalité.

Ainsi donc, ce qui se fait en nous d'une manière fatale, ne dépend pas de nous. Car, on pourrait dire la même chose d'une lyre, d'une flûte et des autres instruments, ainsi que de tous les êtres irraisonnables et inanimés lorsqu'on s'en sert. Or, cela est absurde.

CHAPITRE XXXVI.

DE LA FATALITÉ QUE L'ON FAIT DÉPENDRE DES ASTRES.

Les sages de l'Egypte disent que les astres ont réellement une influence fatale sur nous, mais qu'on peut conjurer cette influence par des prières et par des sacrifices. Car, selon eux, il est un culte des astres, au moyen duquel on les adoucit; il existe aussi des forces supérieures capables d'en modifier l'influence, et c'est pour cela que l'on a institué le culte des Dieux et les sacrifices expiatoires. Mais nous dirons que, leur fatalité n'a rapport qu'aux choses contingentes, et non aux choses nécessaires. Or, le contingent est incertain, et ce qui est incertain est inconnu. Ils détruisent donc toute divination, et particulièrement celle des horoscopes, qu'ils respectent infiniment, qu'ils regardent comme incontestable, et de la plus grande vérité.

S'ils prétendent que l'influence de la position

des planètes est évidente, et qu'elle est bien reconnue par les habiles, mais que Dieu s'y oppose quelquefois ; nous répondrons que cela est également absurde. D'abord, parce qu'ils ne font dépendre de nous rien autre chose que la prière que nous adressons aux Dieux, et le culte que nous leur rendons. Ensuite, parce qu'il nous paraît fort singulier que les actions et les volontés de l'homme soient sous l'influence des astres, tandis que la prière seule dépendrait de nous : car, on ne saurait dire pourquoi cela serait ainsi, et en vertu de quelle nécessité.

D'ailleurs, s'il y a quelque art et quelque méthode pour annuler l'influence des planètes, et pour empêcher le cours de la fatalité, nous demanderons si cette méthode est à la portée de tous les hommes, ou si elle appartient à quelques-uns seulement. Car, si elle est à la portée de tous, rien n'empêche que la fatalité ne soit entièrement bouleversée de la sorte, puisque tous connaîtraient les moyens d'en arrêter le cours. Si cette méthode est accessible aux uns, et non aux autres, nous demanderons à qui, et par qui elle sera accordée. Si, en effet, c'est en vertu de la fatalité que quelques-uns seulement peuvent pratiquer le culte divin, on trouvera encore que tout se fait par la fatalité. Mais notre culte et nos prières, qui sont les seules choses dépendantes de nous, bien loin d'être soumis à la fatalité, lui sont, au contraire, supérieurs.

Si la cause de tout n'est pas la fatalité, mais une autre chose, ce sera cette chose qui devra être regardée comme la fatalité. Car, toute la force de la fatalité dépend de ce que nous pouvons ou non en arrêter le cours. Elle n'existe pas pour ceux qui le peuvent, et elle existe en entier pour ceux qui ne le peuvent pas. Il se trouvera donc que pour quelques hommes tout se fera fatalement, et que pour d'autres il n'y aura aucune fatalité. Or, il est évident que celui qui règle la fatalité est véritablement la volonté fatale, et que tout se fait fatalement par lui. De plus, qu'il soit une divinité, ou toute autre cause fatale, il agit avec injustice; car il ne distribue pas, d'une manière équitable, la méthode qu'il donne aux hommes pour le culte des dieux. Pourquoi, en effet, celui-ci mérite-t-il mieux que celui-là sa faveur, puisque tous sont également des instruments de la fatalité, que personne ne fait rien de son propre mouvement, et n'a de liberté? Car, dans les choses qui se font ainsi, personne ne peut se montrer bon ou méchant. Ainsi, personne n'est digne ou indigne de faveur : or, celui qui partage inégalement ses faveurs entre ceux qui les méritent également, est injuste.

[illegible]

CHAPITRE XXXVII.

DE CEUX QUI DISENT QUE LE CHOIX DE NOS ACTES DÉPEND DE NOUS, MAIS QUE LEUR SUCCÈS DÉPEND DE LA FATALITÉ.

Il y a du vrai et du faux dans l'opinion de ceux qui disent que le choix de nos actes dépend de nous, mais que leur succès dépend de la fatalité : or, telle est l'opinion des plus célèbres philosophes de la Grèce. Ils sont d'accord avec la vérité en disant que le choix de nos actes dépend de nous, et que leur succès n'en dépend pas ; mais ils se trompent en disant que ce succès dépend de la fatalité.

On peut les attaquer, d'abord sur ce qu'ils rendent leur fatalité fort imparfaite, puisqu'elle s'applique à certaines choses seulement ; et ensuite, sur ce qu'ils la subordonnent à notre propre volonté. Car, ils disent que les lois de la fatalité ne font que s'appliquer à nos actes : il en résulte

donc que c'est plutôt nous qui dirigeons la fatalité, que la fatalité qui nous dirige. L'homme est même plus puissant que la fatalité, puisqu'il la modifie à son gré.

Il est donc plus raisonnable de dire que le succès de nos actes dépend de la providence : car il appartient bien plus à la providence qu'à la fatalité. En effet, l'œuvre propre de la providence est de régler tout selon l'avantage de chacun. Par conséquent, elle permettra l'accomplissement de nos actes libres, ou elle y mettra obstacle, selon que ces actes seront avantageux ou non.

Mais, si la fatalité est un enchaînement perpétuel de causes (car c'est ainsi que les Stoïciens la définissent); c'est-à-dire, si elle consiste dans un ordre et dans une liaison immuables, le succès de nos actes ne sera pas réglé en raison de leur utilité, et il aura lieu d'une manière aveugle et selon les lois de la nécessité. Que feront-ils alors des imbéciles et des fous, qui sont incapables de discernement? Leur état est-il, ou non, une conséquence de la fatalité? Si la fatalité n'en est pas la cause, ils échappent à la fatalité : si elle en est la cause, il s'ensuit nécessairement que nos actes volontaires ne dépendent pas non plus de nous : en effet, si ce qui se fait sans liberté est soumis à la fatalité, ce qui est libre en dépend également : ainsi l'on retombe dans l'opinion des premiers, qui pré-

tendent que tout est soumis à la fatalité. Dès lors, le combat entre la raison et le désir n'a plus aucun but dans ceux qui triomphent de leurs passions, et dans ceux qui sont subjugués par elles. Car, si la fatalité règle que telle chose se fera, et que telle autre ne se fera pas, pourquoi combattre? Pourquoi chercher à vaincre?

En outre, si la fatalité règle non-seulement le bon ou le mauvais succès des actes, mais encore la manière dont ces actes doivent se faire; cela ne revient-il pas à dire que leur choix est lui-même une chose fatale? Car le propre de la préférence, c'est de combattre le désir, d'être victorieuse dans ceux qui ont de l'empire sur eux-mêmes, et d'être vaincue dans ceux qui n'en ont pas.

L'hypothèse d'où l'on est parti est donc inadmissible, puisqu'elle détruit entièrement notre liberté.

CHAPITRE XXXVIII.

DE LA MANIÈRE DONT PLATON ENTEND LA FATALITÉ.

Platon[1] conçoit deux sortes de fatalités : l'une a rapport à la substance, l'autre à l'exercice des fonctions. La première n'est autre chose que l'ame universelle ; la seconde consiste dans la loi divine, qui ne peut être transgressée, parce que sa cause est invincible. Il l'appelle, loi de la nécessité, θεσμὸς ἀδραστείας. Selon lui, Dieu qui est le principe de tout, et l'être par excellence, a donné cette loi à l'ame universelle, pour l'administration de l'univers, afin que tous les êtres créés fussent gouvernés d'après elle. Il désigne aussi cette sorte de fatalité, sous le nom de providence : car il veut que la fatalité elle-même soit comprise dans la providence. En effet, tout ce qui résulte de la fatalité dépend de la providence ; tandis que tout

[1] République, livre x.

ce qui dépend de la providence ne résulte pas de la nécessité.

Cette loi divine, qu'il dit être à la fois la providence et la fatalité, comprend toutes choses, les unes indirectement, les autres directement. Elle comprend indirectement les causes primitives, comme certains principes, au nombre desquels sont l'approbation, le jugement, l'appétit, qui dépendent de nous. Elle comprend directement les choses qui arrivent nécessairement après celles-ci. Le choix volontaire de nos actes en ressort indirectement. Les choses qui dépendent de nous étant une fois établies, celles qui sont réglées par la fatalité s'y rattachent comme des conséquences. Par exemple, il dépend de nous de naviguer : cela est en notre pouvoir. Mais il en résulte que nous pouvons faire naufrage ou non. Platon appelle donc objets directs de la fatalité les choses qui accompagnent et qui suivent les desseins que nous avons formés, ou celles qui résultent des principes et des actes : de sorte que les choses qui précèdent, et qui sont en notre pouvoir, sont indirectes, tandis que celles qui viennent après, et qui dépendent de la nécessité, et non de nous, sont directes. Les choses qui dépendent de la fatalité n'ont donc pas été réglées de toute éternité, mais elles arrivent d'après les actes antérieurs qui dépendent de nous. Cela s'accorde avec ces propositions : la faute appartient à celui qui a choisi l'acte ; Dieu n'en est point responsable ;

la vertu n'est pas imposée; enfin, il y a une divination.

Toute cette doctrine de Platon tend à montrer que le choix des actes, et que certaines circonstances de ce choix dépendent de nous, mais que les résultats de nos actions et leur succès dépendent nécessairement de la fatalité. Or, nous avons montré précédemment que cela ne peut être ainsi. Toutefois, en disant que la fatalité est la loi et la volonté de Dieu, et en soumettant la fatalité à la providence, il s'éloigne peu du dogme des Saintes-Écritures, qui fait dépendre toutes choses de la providence. Mais, en disant que l'issue de nos actes volontaires dépend de la nécessité, il s'en écarte beaucoup. En effet, nous disons que les choses qui ressortent de la providence ne sont point nécessaires, mais seulement contingentes. Car si elles sont nécessaires, la plupart des prières deviennent aussitôt inutiles; puisque les prières ne doivent avoir pour objet, selon lui, que de nous faire obtenir les meilleurs principes d'action. Les autres prières que l'on fait ensuite sont donc déraisonnables, attendu que les résultats de nos actes sont réglés par la fatalité.

Nous, au contraire, nous pensons que les prières ont encore une grande influence sur ces résultats. Il dépend, en effet, de la providence que celui qui navigue fasse naufrage, ou non : et l'une de ces choses n'arrivera pas d'une manière nécessaire, mais d'une manière contingente.

Car, Dieu n'est pas soumis à la nécessité, et il n'est pas permis de dire que sa volonté en dépende, puisque c'est lui qui en a établi les lois. C'est lui qui a imposé aux astres la nécessité de se mouvoir toujours de la même manière, qui a prescrit à la mer ses limites, et qui a donné à tous les êtres des lois qu'ils doivent nécessairement observer. On peut, si l'on veut, appeler ces lois, la fatalité, parce que tout y est soumis; c'est ainsi, par exemple, que tous les êtres qui naissent par la propagation doivent nécessairement périr : le nom n'y fait rien; nous ne voulons pas disputer là-dessus.

Non-seulement, Dieu est indépendant des lois de la nécessité, mais il en est encore le maître et l'auteur. Car, étant la puissance même, et la nature toute puissante, il ne fait rien par nécessité, ni pour obéir à une loi, mais, pour lui, tout est contingent, même ce qui paraît nécessaire. Pour en donner une preuve, il a autrefois arrêté le cours du soleil et de la lune, bien que ce cours soit réglé par une sorte de nécessité, et qu'il soit toujours le même : il a manifesté par-là que rien n'est absolument nécessaire pour lui, et que tout est soumis à sa volonté. Ainsi, comme l'ont fait observer les Saintes-Écritures, il a produit un jour différent des autres, pour montrer sa puissance, et non pour détruire la loi nécessaire d'après laquelle il a réglé le cours des astres dès le principe. Il conserve de même la vie à certains

hommes, par exemple à Elie et à Enoch, bien qu'ils soient mortels, et soumis à la destruction, afin de montrer sa puissance, et pour que nous sachions que sa volonté n'est assujétie à aucune nécessité.

Les Stoïciens prétendent que lorsqu'après une certaine période de temps, les planètes reviennent toutes exactement, soit en longueur, soit en hauteur, au point du ciel où elles étaient au commencement du monde, il en résulte l'embrasement et la destruction de l'univers, et qu'ensuite tout recommence de nouveau [1]. Or, comme le cours des astres est exactement le même qu'auparavant, toutes les choses qui ont eu lieu dans la période précédente se passent encore de la même manière. Ainsi l'on verra reparaître Socrate, Platon, et les autres hommes avec leurs mêmes amis, et leurs mêmes concitoyens : tous auront de nouveau les mêmes pensées, tous feront encore les mêmes choses; les villes, les bourgades, et les champs redeviendront ce qu'ils ont été. Ils ajoutent que cette rénovation de l'univers n'arrive pas une fois seulement, mais plusieurs fois, et même qu'elle se répète constamment et sans fin. Quant aux Dieux, comme ils ne sont point soumis à cette destruction, ils voient, par ce qui s'est passé dans une période, ce qui doit arriver dans les sui-

[1] Cette combustion et cette rénovation du monde ont été imaginées par les premiers Stoïciens; mais elles ont été rejetées ensuite par Pænxtius, Posidonius, et d'autres.

vantes : car il ne se produit rien d'étranger à ce qui a paru précédemment ; et toutes choses, même les moindres, se reproduisent de la même manière et sans aucun changement.

Quelques-uns prétendent que les Chrétiens ont imaginé la résurrection des corps à cause de cette rénovation ; mais ils sont dans une grande erreur, car les paroles du Christ annoncent une seule résurrection, et non une résurrection périodique[1].

[1] Καὶ διὰ ταύτην τὴν ἀποκατάστασιν, φασί τινὲς, τοὺς χριστιανοὺς τὴν ἀνάστασιν φαντάζεσθαι, πολὺ πλανηθέντες, εἰς ἅπαξ γὰρ τὰ τῆς ἀναστάσεως, καὶ οὐ κατὰ περίοδον ἔσεσθαι, τὰ τοῦ χριστοῦ δοξάζει λόγια.

CHAPITRE XXXIX.

DU LIBRE ARBITRE, OU DE CE QUI DÉPEND DE NOUS.

La question du libre arbitre, c'est-à-dire, de ce qui dépend de nous, en comprend plusieurs autres. D'abord, y a-t-il quelque chose qui dépende de nous? Plusieurs le contestent. Ensuite, quelles sont les choses qui dépendent de nous, et qui sont soumises à notre pouvoir? Enfin, pour quelle raison Dieu, notre créateur, nous a-t-il doués du libre arbitre?

Nous répondrons à la première question en réfutant par leur propre témoignage ceux qui prétendent que rien ne dépend de nous. Ils disent, en effet, que toutes les choses qui arrivent ont pour cause, ou Dieu, ou la nécessité, ou la fatalité, ou la nature, ou la fortune, ou le hasard. Mais l'œuvre de Dieu, c'est la substance et la providence; celle de la nécessité, le mouvement des choses qui ont toujours lieu de la même ma-

nière; celle de la fatalité, l'exécution nécessaire de ses lois (car la fatalité a quelque rapport avec la nécessité); celle de la nature est la production, l'accroissement, la mort, les végétaux, les animaux; celle de la fortune, les choses rares et inattendues : en effet, on définit la fortune, le concours ou la rencontre de deux causes libres qui produisent un résultat différent de celui qu'on devait naturellement attendre. Par exemple, un homme trouve un trésor en creusant la terre : or, d'un côté, celui qui a enfoui ce trésor n'avait pas l'intention de le faire découvrir; et, d'un autre côté, celui qui l'a trouvé ne creusait pas la terre pour chercher un trésor. Mais l'un n'avait caché son trésor que pour le reprendre quand il le voudrait, et l'autre songeait seulement à creuser un fossé : il est donc arrivé autre chose que ce qu'ils pensaient tous les deux. Quant à l'œuvre du hasard, elle consiste dans ce qui est occasionné par les êtres inanimés, ou par les êtres irraisonnables, sans la participation de la nature ou de l'art.

A laquelle de ces causes attribuerons-nous donc les actions des hommes, si l'homme n'est pas la cause et le principe de ce qu'il fait? D'abord on ne peut attribuer à Dieu les actions honteuses et injustes. On ne peut pas non plus les attribuer à la nécessité; car elles ne sont pas du nombre des choses qui ont lieu toujours de la même manière : ni à la fatalité; car la fatalité a pour objet

les choses nécessaires et non les contingentes : ni à la nature, car la nature ne produit que les animaux et les plantes ; ni à la fortune, car les actions des hommes ne sont pas des choses rares et inattendues ; ni au hasard, car l'œuvre du hasard ne consiste que dans ce qui arrive par les êtres inanimés ou par les êtres irraisonnables. On ne peut donc attribuer les actes de l'homme qu'à lui seul : c'est lui qui en est le principe, et il les fait librement.

D'ailleurs, si l'homme n'est le principe d'aucune action, sa faculté de délibérer devient inutile. Car à quoi servirait-il à l'homme de délibérer, si aucune action ne dépendait de lui ? Or, ce serait une chose fort absurde, que de rendre inutile la plus belle et la plus importante prérogative de l'homme. Si donc il peut délibérer, c'est au sujet de ce qu'il doit faire : car toute délibération a une action pour objet et pour but.

En outre, il y a des fonctions qui sont en notre pouvoir, et les actions qui en dérivent dépendent aussi de nous : or, l'exercice des fonctions qui ont rapport aux vertus nous appartient ; donc les vertus dépendent aussi de nous. Ce qui montre bien que l'exercice des fonctions qui ont rapport aux vertus nous appartient, c'est ce qui a été dit avec beaucoup de justesse par Aristote, au sujet des vertus morales[1] : « Ce que nous apprenons par la pratique, nous le pratiquons après l'avoir appris.

[1] Eth. ad Nicomach. II.

Car, après avoir appris à triompher de la volupté, nous devenons tempérants; et en devenant tempérants nous triomphons de la volupté. » Rien n'est plus exact que cela.

Tout le monde convient aussi qu'il dépend de nous de donner notre attention, et de nous exercer. Or, l'attention a tout pouvoir sur les habitudes, qui sont pour nous une seconde nature. Mais puisque l'habitude dépend de l'attention, et que l'attention dépend de nous, l'habitude en dépend aussi. Les habitudes dépendant de nous, les actes qui en résultent dépendent donc également de nous : car les actes sont subordonnés aux habitudes. Par conséquent, celui qui a l'habitude de la justice fait des choses justes, et celui qui a l'habitude de l'injustice, fait des choses injustes. Il dépend donc de nous d'être justes ou injustes.

Les exhortations et les avis montrent encore qu'il y a des choses qui dépendent de nous. Car personne n'exhorte un homme à avoir faim, à avoir soif, ou à s'envoler, parce que ces choses ne sont pas en notre pouvoir. Il est donc évident que les choses au sujet desquelles on exhorte, dépendent de nous.

De plus, si rien ne dépendait de nous, les lois deviendraient inutiles, et cependant toutes les nations se servent naturellement de certaines lois, parce qu'elles savent qu'on a le pouvoir de pratiquer ce que ces lois preserivent. La plupart des

nations, même, attribuent leurs lois à des divinités : par exemple, les Crétois, à Jupiter, les Lacédémoniens, à Apollon. Tous les hommes pensent donc naturellement qu'il y a des choses qui dépendent de nous. On doit aussi en être convaincu par ce que nous avons dit du blâme, de la louange et de toutes les autres choses qui renversent l'opinion de ceux qui prétendent que tout est soumis à la fatalité.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

CHAPITRE XL.

DES CHOSES QUI DÉPENDENT DE NOUS.

Nous avons suffisamment démontré qu'il y a des choses qui dépendent de nous; et que nous sommes les maîtres de faire certains actes. Il nous reste à déterminer les choses qui dépendent de nous.

En général, nous disons que toutes les choses que nous faisons volontairement dépendent de nous. Car on ne dirait pas que nous les faisons volontairement, si elles ne dépendaient pas de nous. Il en est de même de celles qui sont suivies de blâme ou d'éloge, et de celles qui sont l'objet de l'exhortation et de la loi. Ceci a été démontré précédemment. Les choses qui dépendent proprement de nous, sont celles qui ont rapport à l'ame, et qui sont l'objet de notre délibération. Car nous délibérons à leur sujet, comme s'il dépendait de nous de les faire ou de ne pas les faire. Il a été

dit plus haut que notre délibération a pour objet les choses contingentes que l'on peut faire, et dont on peut faire aussi le contraire. Leur choix dépend de notre ame, et elle est ainsi le principe de l'action. Les choses contingentes que l'on peut également faire ou ne pas faire sont, par exemple, de se mouvoir ou de rester en repos; d'entreprendre ou de ne pas entreprendre; de désirer ce qui n'est pas nécessaire ou de ne pas le désirer; de mentir ou de ne pas mentir; de donner ou de ne pas donner; de nous réjouir pour des sujets convenables, ou de ne pas nous réjouir; et autres choses semblables, dans lesquelles paraît l'exercice du vice ou celui de la vertu : car ces choses sont en notre pouvoir.

Les produits des arts sont aussi au nombre des choses contingentes. En effet, tout art a pour but de produire des choses qui peuvent être ou ne pas être, et dont le principe est dans l'ouvrier et non dans l'œuvre. Car, pour les choses éternelles et qui existent naturellement, et pour celles qui sont nécessairement produites, on ne les attribue pas à l'art. On ne lui attribue pas non plus les choses qui auraient pu être autres qu'elles ne sont, mais qui ont en elles leur cause efficiente, comme cela se voit dans les animaux et dans les végétaux : car elles sont l'ouvrage de la nature, et non celui de l'art. Mais si la cause efficiente des choses qui se font par l'art est extérieure, quel est donc cette cause, ou quel est l'ouvrier qui les

produit? En effet, puisqu'il est au pouvoir de l'ouvrier de les faire, il en est donc le principe et la cause. Par conséquent, nous avons en notre pouvoir la pratique des arts, l'exercice des vertus, ainsi que tous les actes dans lesquels l'ame et la raison interviennent : or, nous avons fait voir quelles sont les fonctions qui dépendent de l'ame.

Beaucoup de gens, persuadés que l'on veut soumettre au libre arbitre toute action, tout pouvoir et toute chose fortuite, le rejettent avec quelque raison. Ses adversaires les plus dangereux sont ceux qui prétendent trouver un argument contre lui dans les Saintes-Écritures, parce qu'on y lit ces paroles : « Les voies de l'homme ne dépendent pas de lui. » Comment, disent-ils, l'homme peut-il avoir le libre arbitre, puisque sa voie ne dépend pas de lui? Les pensées de l'homme sont donc bien vaines, puisqu'il n'a pas le pouvoir de les mettre à exécution. A ces déclamations ils en ajoutent beaucoup d'autres encore, parce qu'ils ne savent pas en quoi consiste réellement le libre arbitre.

Or, il ne dépend pas de nous d'être riches ou pauvres, de jouir toujours d'une bonne santé, d'avoir un tempérament robuste, de nous procurer la puissance, et les biens que la fortune distribue ou que la providence accorde; mais il est en notre pouvoir de faire de bonnes ou de mauvaises actions, de diriger notre choix, de

nous porter vers une chose ou vers une autre, de faire certains actes après les avoir préférés à d'autres, puisque le choix des actes en précède toujours l'exécution, et que les intentions sont jugées aussi sévèrement que les actions. C'est ce qu'indiquent bien ces paroles de l'Evangile : « Celui qui regarde une femme avec convoitise a déjà commis l'adultère dans son cœur. » De même, Job offrait des sacrifices au Seigneur, en expiation des fautes que ses enfants avaient commises par pensée. Car la volonté est le principe des actions bonnes ou mauvaises.

Tantôt la providence permet l'accomplissement des actions, et tantôt elle l'empêche. Car, puisque d'un côté nous avons le libre arbitre, et que, d'un autre, la providence existe, il faut bien que cette double influence puisse se montrer. Or, si les choses n'arrivaient jamais que d'après l'une des deux, l'autre cesserait d'exister. Mais comme nos actions sont soumises à ces deux influences, elles s'accomplissent tantôt par notre pouvoir, tantôt par celui de la providence, tantôt par l'influence de l'un et de l'autre.

La providence comprenant à la fois l'universel et le particulier, son action doit se manifester dans les choses particulières comme dans les universelles. Lorsque l'air est sec, les corps se dessèchent, quoique d'une manière inégale : De même, lorsque la mère suit un mauvais régime, ou qu'elle vit dans la mollesse, les enfants qu'elle

met au monde sont chétifs, et ils ont eux-mêmes des appétits déréglés. On voit donc que le corps peut avoir un mauvais tempérament, soit par l'influence générale de l'air, soit par le régime volontaire de ceux dont il procède, soit par l'affaiblissement causé par une vie molle. Par conséquent, ce mauvais tempérament est quelquefois produit par un principe volontaire, et la providence n'en est pas toujours la cause.

Lorsque l'ame, dominée par le tempérament du corps, se livre à ses désirs et à ses passions; lorsque, devenue l'esclave de la fortune, elle se laisse abattre par la pauvreté, et enfler d'orgueil par la richesse, elle est en proie à un mal volontaire. Au contraire, l'ame forte corrige et dompte le mauvais tempérament du corps; elle le modifie au lieu d'être modifiée par lui ; elle règle ses propres affections par de bonnes habitudes, et par un genre de vie convenable. L'amélioration des uns montre donc que la dégradation des autres est volontaire. Car, il est en notre pouvoir de résister à nos mauvaises affections, de les combattre, et de les surmonter. Mais la plupart s'excusent de leurs déréglements sur les vices de leur constitution : ils attribuent leurs fautes à la nécessité et non à leur propre volonté; et ils prétendent ainsi, contre toute raison, que les vertus ne dépendent pas de nous.

CHAPITRE XLI.

POUR QUELLE CAUSE NOUS AVONS ÉTÉ DOUÉS DU LIBRE ARBITRE.

Il nous reste à expliquer pour quelle cause nous avons été créés libres. Or, nous disons que le libre arbitre est l'attribut naturel de l'être raisonnable, et que les êtres produits par la génération, surtout ceux qui résultent de principes matériels, sont naturellement sujets à être modifiés et changés. Ils doivent, en effet, leur origine à un changement, puisqu'ils sont produits par une modification de la matière dont ils procèdent. On comprendra aisément ce que nous disons, si l'on considère ce qui se passe dans tous les végétaux, et dans tous les animaux qui se trouvent sur la terre, dans l'air, et dans l'eau : car leur changement est continuel. On voit aussi par ce que nous avons dit pour montrer qu'il y a des choses qui dépendent de nous, que le libre arbitre est l'at-

tribut naturel de l'être raisonnable, et l'on doit en être bien convaincu si l'on a suivi avec attention notre raisonnement. Toutefois il n'est pas hors de propos de le rappeler ici, puisque notre sujet le comporte.

On peut observer dans l'être raisonnable, de la théorie et de la pratique. De la théorie parce qu'il prend connaissance de la nature des choses; de la pratique, parce qu'il délibère, et qu'il détermine les règles exactes de ce qu'il doit faire. On donne le nom d'intelligence à la faculté qui a rapport à la théorie, et celui de raison à celle qui a rapport à la pratique. La première se nomme aussi sagesse, et la seconde, prudence. Quiconque délibère, agit comme ayant en son pouvoir le libre choix de ses actes, et il délibère afin d'éclairer son choix, et d'exécuter ensuite ce qu'il a choisi. Il faut donc, de toute nécessité, que celui qui a la faculté de délibérer soit aussi le maître de ses actions. Car si ses actions ne dépendaient pas de lui, sa faculté de délibérer serait inutile. Cela étant, l'être qui est doué de raison, doit aussi être doué du libre arbitre. Par conséquent, ou il ne sera pas raisonnable, ou il sera en même temps raisonnable et maître de ses actions. Mais s'il est maître de ses actions, il jouit pleinement du libre arbitre. D'un autre côté, il a été démontré que tout ce qui résulte de principes matériels est sujet au changement. En réunissant ces deux choses, nous conclurons donc que l'homme est nécessai-

rement libre, et sujet au changement. Il est sujet au changement parce qu'il est engendré : il est libre parce qu'il est raisonnable.

Ainsi, ceux qui reprochent à Dieu de n'avoir pas rendu l'homme incapable de commettre des fautes, et de lui avoir donné le libre arbitre, ne voient pas qu'ils lui reprochent par cela même d'avoir doué l'homme de la raison, ou de n'en avoir pas fait un être irraisonnable. Car il faut nécessairement de ces deux choses l'une, ou que l'homme soit irraisonnable, ou qu'il soit raisonnable, capable de se diriger dans ses actions, et doué du libre arbitre.

Toute nature raisonnable est donc nécessairement libre, et sujette au changement. Mais les êtres qui sont produits par des principes matériels sont sujets au changement de deux manières, savoir, sous le rapport de la substance, et sous celui de la génération; tandis que ceux qui ne procèdent point de principes matériels ne sont sujets au changement que sous le rapport de la génération.

De même, parmi les êtres immatériels, ceux qui sont en relation habituelle avec les choses terrestres, et qui, à cause de leur commerce avec les hommes, ne sont pas étrangers à la pratique, sont plus sujets que les autres au changement; mais ceux qui, par la supériorité de leur nature, sont plus rapprochés de Dieu, qui trouvent leur bonheur dans son étude, qui ne sont occupés que de

lui, qui se dégagent tout-à-fait de la pratique et des choses matérielles, et qui s'unissent à Dieu par la contemplation, ne sont pas sujets à changer. Bien qu'ils soient doués du libre arbitre, puisqu'ils sont raisonnables, ils ne sont pas sujets au changement, par les raisons que nous avons exposées. Or il n'y a là rien d'étonnant : car les hommes qui se dégagent de la pratique pour se livrer exclusivement à la théorie, ne sont pas non plus sujets au changement.

Je pense avoir démontré d'ailleurs que toutes les natures raisonnables ont été créées primitivement dans un état de perfection, et que si elles avaient persévéré dans leur premier état, elles auraient été exemptes de tout mal. Mais elles commettent le mal par leur propre choix. Ainsi donc, celles qui se sont maintenues dans leur état primitif jouissent de la béatitude.

Parmi les êtres incorporels, les anges sont les seuls qui se soient modifiés; et même cela n'est pas arrivé à tous, mais seulement à quelques-uns, qui, s'attachant aux choses d'ici-bas, ont désiré les biens terrestres, et se sont ainsi séparés des choses célestes et de Dieu.

Il résulte donc de ce que nous avons dit, que c'est parce que nous sommes naturellement sujets au changement que nous avons des facultés sujettes elles-mêmes au changement, pour diriger notre choix. Mais si nous avons des facultés de cette espèce, ce n'est pas une raison pour attribuer à

Dieu le mal que nous commettons : car nos fautes résultent de nos habitudes et non de nos facultés. Or, nos habitudes dépendent de notre libre choix : nous devenons donc vicieux en vertu de ce choix, et non en vertu de notre nature.

On peut encore prouver cela d'une manière plus convaincante, par le raisonnement suivant. Il a été dit précédemment que nos facultés sont les moyens que nous avons de faire tout ce que nous faisons. Or, la faculté que nous avons de choisir se compose elle-même de deux facultés opposées : c'est ainsi que sont réunies la faculté de mentir, et celle de dire la vérité ; la faculté de vivre avec tempérance, et celle de vivre avec intempérance. Mais l'habitude n'est pas composée de même de deux choses contraires : par exemple, nous n'avons pas en même temps l'habitude de vivre avec tempérance, et celle de vivre avec intempérance ; l'habitude de mentir et celle de dire la vérité. Au contraire, les habitudes sont distinctes et opposées comme les choses auxquelles elles s'appliquent : ainsi, la tempérance dépend d'une bonne habitude, et l'intempérance, d'une mauvaise. Les vices ne résultent donc pas des facultés, mais des habitudes et de la préférence. Car ce n'est pas la faculté qui nous rend intempérants et menteurs, mais c'est la préférence. Il dépendait de nous, en effet, de dire la vérité, et de ne pas mentir. Puis donc que le vice n'est point une faculté, mais une habitude, nous ne devons point attribuer nos

vices à l'auteur de nos facultés, mais seulement à nos habitudes dont nous sommes nous-mêmes les principes et les causes volontaires. Car nous pouvions, par nos efforts, contracter de bonnes habitudes au lieu d'en contracter de mauvaises.

La faculté diffère de l'habitude en ce que toutes les facultés sont naturelles, tandis que toutes les habitudes sont acquises; et en ce que les facultés ne sont point les résultats du travail, tandis que les habitudes résultent de l'étude et du fréquent exercice. Par conséquent, puisque la faculté est naturelle, et indépendante de l'étude, tandis que l'habitude est acquise et produite par l'étude, nous ne devons pas attribuer nos vices à la nature, mais à notre mauvaise conduite, qui nous fait contracter de mauvaises habitudes : car il a été démontré que toute habitude est acquise.

On voit que les facultés sont naturelles, parce que tous les hommes ont les mêmes facultés, si ce n'est ceux qui sont restés imparfaits : on voit aussi que les habitudes ne sont pas naturelles, parce que tous les hommes n'ont pas les mêmes habitudes, et qu'elles varient d'un individu à un autre. Car les choses naturelles sont les mêmes chez tous.

CHAPITRE XLII.

DE LA PROVIDENCE.

Nous avons montré précédemment d'une manière suffisante, que l'homme possède le libre arbitre, quelles sont les choses qui dépendent de lui, et pour quelle raison il a été doué de la liberté.

Mais tout homme qui a résolu de commettre un meurtre ne le commet pas; en effet, tantôt il accomplit son crime, et tantôt il ne peut pas l'accomplir, parce que l'exécution de son dessein rencontre des obstacles qui l'arrêtent : or, nous avons dit que ces obstacles dépendent de la providence et non de la fatalité. Il est donc convenable de parler de la providence, après avoir parlé de ce qui est en notre pouvoir. Ce sujet comprend aussi trois questions. Premièrement, y a-t-il une providence? secondement, en quoi consiste-t-elle? troisièmement, à quoi s'applique-t-elle?

Quel serait le Juif assez insensé pour ne pas reconnaître l'existence de la providence, après avoir entendu raconter les miracles de l'Egypte, et ceux du désert, dans lesquels la puissance de la providence s'est manifestée de la manière la plus éclatante; après avoir lu l'histoire des prophètes, et celle de la captivité de Babylone, qui en offrent aussi un grand nombre de preuves incontestables?

Les Chrétiens peuvent également apprendre l'existence de la providence par toutes ces choses, mais bien plus encore par la preuve signalée que la providence a donnée du soin admirable qu'elle prend des hommes, en ce que Dieu lui-même s'est fait homme pour nous.

Mais ce n'est pas eux seulement que nous voulons convaincre, nous nous adressons aussi aux Grecs, et nous allons leur démontrer l'existence de la providence par des arguments propres à les persuader.

On peut prouver l'existence de la providence de la même manière que nous avons prouvé celle de Dieu. Or, la perpétuité des choses, surtout de celles qui naissent et qui meurent, la place donnée à tous les êtres, l'ordre qu'ils conservent toujours invariablement, le cours des astres qui ne change jamais, le cercle de l'année, la vicissitude régulière des saisons, l'égalité annuelle des nuits et des jours qui a lieu parce que leur accroissement et leur diminution se produit cons-

tamment d'une manière uniforme, et avec la plus grande précision, tout cela pourrait-il subsister, et conserver son harmonie, si la providence n'y veillait.

D'un autre côté, le châtiment qui suit toujours les fautes, et, bien plus encore, la révélation de ces fautes elles-mêmes, qui se fait quelquefois, bien qu'elles aient été commises sans témoins, sont des preuves évidentes de l'existence de la providence. Les livres des Juifs et ceux des Grecs sont pleins de traits de ce genre. Telle est l'histoire de Susanne que nous lisons dans l'Ecriture-Sainte : telle est encore celle du poète Ibycus que les Grecs nous ont conservée.

Tombant sous les coups de quelques meurtriers, sans avoir personne pour le défendre, ou pour dévoiler le crime qui lui ôtait la vie, Ibycus vit passer des grues, et il s'écria : O grues, vengez ma mort. Ses concitoyens cherchèrent en vain à découvrir les coupables. Mais un jour que le peuple assistait à la représentation d'une pièce, des grues passèrent au dessus du théâtre. Les meurtriers se mirent à rire en les voyant, et ils dirent : Voilà les vengeurs d'Ibycus. Quelqu'un qui se trouvait assis près d'eux, entendit ces paroles, et alla les rapporter aux magistrats : ces hommes furent arrêtés, et ils avouèrent leur crime.

On voit beaucoup d'histoires de ce genre dans les anciens auteurs, et il serait trop long de les

rapporter. Mais si les crimes ne sont pas toujours découverts, si leurs auteurs parviennent quelquefois à rester ignorés, on ne doit pas en conclure qu'il n'y a pas de providence. Car la providence ne s'occupe pas des hommes sous un point de vue seulement, mais elle veille sur eux de plusieurs manières différentes.

La structure et la proportion toujours régulière des corps qui naissent et qui périssent nous montrent encore évidemment l'existence de la providence. Car son soin se manifeste dans chaque partie du corps; et ceux qui veulent en faire une étude attentive peuvent en prendre connaissance dans plusieurs livres. La variété des couleurs que l'on voit dans les animaux, et qui les ornent toujours d'une semblable manière, proclame aussi l'existence de la providence.

L'accord qui existe entre tous les hommes au sujet des prières que l'on doit adresser à la divinité, des offrandes et des sacrifices que l'on doit lui faire, nous fournit une nouvelle preuve de l'existence de la providence. En effet, si elle ne prenait pas soin de l'univers, comment y aurait-il des prières? par qui, et à qui seraient-elles adressées? La providence se manifeste aussi par le zèle avec lequel nous nous portons naturellement au bien, lorsque nous n'avons pas le cœur perverti : car nous n'attendons que d'elle notre récompense, et nous répandons nos bienfaits sur ceux dont nous n'avons aucun retour à espérer.

Supprimez la providence, et dès lors l'injustice est permise à tous ceux qui peuvent la commettre; il n'y a plus de bienfaisance envers les pauvres, de crainte de Dieu, de vertu, ni de piété. Car si Dieu ne gouverne pas le monde par sa providence, il ne punit pas les méchants, il ne récompense pas les gens de bien, il ne vient point au secours des opprimés. Qui voudra donc alors adorer un Dieu dont il n'aura absolument rien à attendre? En outre, les prophéties et la prescience ne sont plus possibles : ce qui est tout-à-fait contraire à ce que nous voyons arriver presque tous les jours. Car, Dieu est apparu plusieurs fois, quand il l'a jugé nécessaire; il envoie souvent aussi des consolations, dans les songes, à ceux qui en ont besoin; à toutes les époques, il a fait connaître l'avenir par des prophéties : enfin, il remplit jour et nuit de terreur et de remords le cœur de ceux qui se sont rendus coupables de meurtres ou d'autres crimes.

D'ailleurs, Dieu est bon : par conséquent, il est bienfaisant : or, il ne serait pas bienfaisant s'il ne prenait pas soin du monde par sa providence.

Est-il besoin d'énumérer toutes les œuvres de la création, leurs rapports, leur harmonie, leur bonne disposition, leur ordre, l'utilité de chacune en particulier pour l'ensemble? Faut-il montrer que tout est pour le mieux; que le monde entier n'éprouve ni augmentation, ni diminution; que toutes les créatures sont aussi parfaites et aussi

belles qu'elles peuvent l'être; que la sagesse et la prévoyance du Créateur éclatent dans son ouvrage ?

Au reste, nous renvoyons pour ces choses à ce que nous avons dit en traitant de la création [1], afin de ne pas tomber dans le défaut de plusieurs de ceux qui ont écrit sur la providence. Car, au lieu de célébrer la providence, ils célèbrent la création : or, en parlant de la création, nous sommes sans doute amenés à parler de la providence, mais elle en diffère beaucoup : la providence et la création ne sont pas du tout la même chose. Le but de la création a été de produire tout pour le mieux : celui de la providence est d'administrer de la manière la plus sage tout ce qui a été créé. Ces deux sortes de fonctions ne sont pas toujours réunies, comme on peut le voir dans les hommes qui exercent un art, ou qui font l'application d'une méthode. Car les uns, comme les architectes, les peintres, les statuaires, ne s'attachent qu'à bien faire leurs ouvrages, sans s'occuper d'autre chose; les autres, comme les bouviers et les bergers, ont seulement pour tâche de prendre soin et de surveiller. Nous pensons donc qu'en traitant de la création, l'on doit s'attacher à montrer que tout a été bien fait; et qu'en

[1] Ἀλλ' εἰς τὸν τῆς δημιουργίας λόγον ἀναβαλλόμεθα τὴν τούτων ἔκθεσιν : nous avons adopté ce texte, qui se trouve dans un manuscrit de Munich et dans un manuscrit d'Augsbourg. On lit dans plusieurs autres, αναβαλώμεθα.

parlant de la providence, il faut faire voir qu'elle administre sagement les choses après qu'elles ont été créées.

Comment l'homme naît-il donc toujours de l'homme, et le bœuf du bœuf, chacun de la semence de son espèce et non de celle d'une autre, s'il n'y a pas de providence? Car si l'on dit que les choses naissent les unes des autres par un enchaînement qui a été établi dès le principe, on fait entendre seulement par là que la providence est intimement unie à la création. Effectivement, cet enchaînement des créatures montre que la providence et la création ont la même origine. L'œuvre de la providence est de gouverner les êtres après leur création : par conséquent, on ne dit pas autre chose, sinon que le créateur du monde en est en même temps l'administrateur.

Qui peut voir sans admiration l'infinie variété des figures humaines, dont aucune ne ressemble entièrement à une autre? Et si l'on en cherche la raison, ne trouve-t-on pas que cette variété est encore due à la sagesse de la providence? Voyez, en effet, quelle confusion résulterait de la ressemblance parfaite des figures humaines. Dans quelle ignorance et dans quel embarras les hommes ne seraient-ils pas toujours plongés, puisqu'ils ne pourraient pas distinguer leurs parents des étrangers, leurs amis et les gens de bien, de leurs ennemis et des méchants? Tout serait véritable-

ment en commun, comme le voulait Anaxagore[1]. Car si les choses étaient ainsi, rien n'empêcherait les hommes d'avoir commerce avec leurs sœurs et leurs mères, de voler, ou de commettre ouvertement tout autre crime: il leur suffirait de ne pas être arrêtés à l'instant même, car on ne pourrait pas les reconnaître ensuite. Les lois et le gouvernement ne pourraient plus exister; les pères et les fils ne se reconnaîtraient plus; toutes les relations qui existent entre les hommes seraient rompues; les hommes seraient, en quelque sorte, aveugles les uns à l'égard des autres, et il ne leur serait guère utile d'être doués de la faculté de voir, puisqu'ils ne pourraient plus distinguer que l'âge et la grandeur des personnes.

Tels sont donc les immenses avantages que la providence nous a procurés en variant à l'infini les figures des hommes, dans tous les temps et dans tous les pays; sans jamais y mettre d'interruption. Nous devons voir aussi une preuve manifeste du soin que la providence donne à toutes choses en ce qu'elle a voulu que les hommes pussent être distingués les uns des autres, non-seulement par les traits du visage, mais encore par le son de la voix : quant à cette dernière différence, elle n'est pas aussi prononcée, parce que la première suffisait. La providence a même ajouté, par surcroit, la variété des couleurs, afin de venir en aide de toutes les manières à la faiblesse de la nature humaine.

[1] Diogène de Laerte rapporte aussi cela d'Anaxagore.

Je pense aussi que beaucoup d'animaux d'une même espèce qui paraissent être parfaitement semblables, comme les corneilles et les corbeaux, diffèrent cependant les uns des autres, d'une manière sensible, par certains détails de leur forme, au moyen desquels ceux qui forment un couple se reconnaissent. En effet, les corneilles et les corbeaux se réunissent souvent en grand nombre; mais ils se séparent en couples, et le mâle ainsi que la femelle de chacun de ces couples savent fort bien se reconnaître. Comment donc pourraient-ils se reconnaître entre eux, s'ils n'étaient pas caractérisés chacun par une forme particulière que nous ne pouvons pas apprécier, mais qui est facilement distinguée par les animaux de la même espèce.

Enfin, puisque c'est surtout aux Grecs que je m'adresse, je leur dirai que les signes, les oracles les présages et les prodiges qui sont toujours dans un rapport exact avec les événements, comme ils le disent eux-mêmes, montrent évidemment l'existence de la providence, et confirment la réalité de son influence sur ces événements.

CHAPITRE XLIII.

CE QUE C'EST QUE LA PROVIDENCE.

Les raisons que nous avons données et celles que nous présenterons encore sur ce sujet, prouvent assez que la providence existe. Montrons maintenant ce qu'elle est. La providence est le soin que Dieu prend des choses créées. On la définit encore de cette manière : la providence est la volonté de Dieu s'appliquant à gouverner sagement tous les êtres.

Mais si la providence est la volonté de Dieu, il s'ensuit nécessairement que tout se fait de la manière la plus régulière, la plus belle, la plus parfaite, de la seule manière qui convienne et qui soit possible pour atteindre la perfection.

Il en résulte aussi nécessairement que le créateur du monde en est aussi l'administrateur. Car il ne serait ni conséquent, ni convenable que la création et l'administration n'appartinssent pas

au même être : en effet, cela dénoterait de la faiblesse. Les animaux nous offrent de nombreux exemples de ce que nous disons. En effet, tous ceux qui ont produit des petits pourvoient à leur subsistance. L'homme aussi pourvoit autant que cela lui est possible à tout ce qui est nécessaire à la conservation de sa vie; et ce n'est qu'à cause de sa faiblesse que certaines choses lui échappent.

Il est donc démontré que Dieu administre le monde, et que la providence est sa volonté.

CHAPITRE XLIV.

DE L'OBJET DE LA PROVIDENCE.

Après avoir montré que la providence existe et ce que c'est que la providence, il nous reste à dire quel est son objet. Est-ce l'universel, ou le particulier, ou bien encore l'universel et le particulier tout ensemble?

Platon [1] pense que la providence comprend l'universel et le particulier; mais il prétend qu'il y a trois providences différentes. La première est propre au Dieu suprême. Ce Dieu s'occupe d'abord des idées; ensuite du monde tout entier, du ciel, des astres et de tous les êtres, c'est-à-dire des genres, de la substance, de la quantité, de la qualité, des autres choses de cette espèce, et des formes qui y sont affectées. Quant à la production des vils animaux, des végétaux, de tout ce qui

[1] Théœtète, Philèbe, Lois, x.

naît et qui meurt, elle dépend de la providence des divinités inférieures qui circulent dans le ciel, et dont Aristote[1] place l'origine dans le soleil et dans le cercle du zodiaque. Enfin, il attribue à une troisième providence l'administration et le succès des actions, la direction de tout ce qui a rapport à la vie, la répartition des biens et des maux matériels, qui arrivent naturellement, et qui sont pour les hommes des moyens d'action. Il fait dépendre cette troisième providence de certains génies qui sont dispersés sur la terre, et qui sont préposés à la surveillance des actions des hommes. Selon lui, la seconde et la troisième providence sont subordonnées à la première, afin que tout soit compris dans le gouvernement du Dieu suprême qui a établi les agents providentiels du second et du troisième ordre.

On doit louer Platon d'avoir tout rapporté à un seul Dieu, et d'avoir dit que toute providence dépend de sa volonté : mais on ne peut approuver ce qu'il dit d'une seconde providence, qu'il attribue à des êtres divins qui circulent dans le ciel. Car ce n'est plus là une providence, c'est plutôt une fatalité ou une nécessité ; puisqu'il est tout-à-fait au pouvoir de ces êtres que les choses arrivent nécessairement, ou qu'elles n'arrivent pas. Or, nous avons déjà démontré que rien de ce qui dépend de la providence n'est soumis à la nécessité.

[1] Ethic. ad Nicomach. VI.

Les Stoïciens, en établissant que toutes nos actions sont réglées par la fatalité ou par notre libre arbitre, n'y laissent pas la moindre prise à la providence; et même, ils suppriment réellement le libre arbitre, ainsi que nous l'avons fait voir précédemment.

Démocrite, Héraclite et Epicure prétendent qu'il n'existe de providence, ni pour l'universel, ni pour le particulier. En effet, Epicure a dit : « L'être heureux et immortel n'a aucun souci, et n'en donne aucun à personne : il n'éprouve donc ni colère, ni reconnaissance, puisque ces choses dérivent de la faiblesse. D'ailleurs, les Dieux ne peuvent pas ressentir de colère; car la colère résulte de la contrariété : or, un Dieu ne peut pas rencontrer de contrariété. » Ces philosophes sont, en cela, conséquents avec leurs principes. Comme ils pensent que tout l'univers est le résultat du hasard, ils ont raison de dire que rien ne se fait par l'intervention de la providence. Quel pourrait être l'administrateur d'une chose qui n'a pas eu de créateur? Il est évident, aussi, que le hasard doit présider à la manière d'être de ce qui a été produit par lui. Par conséquent, c'est le principe d'où ils partent qu'il faut combattre : une fois ce principe renversé, nos arguments précédents suffiront pour montrer l'existence de la providence. Laissons donc leur réfutation à un autre temps, et passons à l'examen de l'opinion d'Aristote, et de ceux qui pensent, comme lui, que la

providence ne s'applique pas aux choses particulières.

Aristote prétend que les choses particulières sont réglées par la nature, et il expose cette opinion dans le sixième livre de sa morale à Nicomaque. Comme cette nature est divine, et qu'elle exerce son empire sur toutes les créatures, elle inspire à chacune d'elles de la sympathie pour les choses utiles, et de l'antipathie pour les nuisibles. Car chaque animal recherche, ainsi que nous l'avons dit, la nourriture qui lui est propre, il poursuit ce qui lui est utile, et il connaît naturellement les remèdes de ses maladies.

Euripide et Ménandre disent en plusieurs endroits de leurs ouvrages, que l'intelligence qui se trouve dans chaque homme, est pour lui, une sorte de providence, mais qu'il n'y a pas pour l'homme de providence divine. Or, l'intelligence ne peut se montrer que dans les choses qui dépendent de nous, c'est-à-dire dans celles qui ont rapport à la pratique, aux arts et à la contemplation; tandis que la providence a pour objet les choses qui ne dépendent pas de nous, comme, par exemple, de déterminer si nous serons riches on pauvres, bien portants ou malades : mais l'intelligence n'a aucune prise sur ces choses; la nature même n'en a pas, selon Aristote : car les œuvres de la nature sont évidentes. En quoi paraît donc l'œuvre de l'intelligence ou celle de la nature, lorsqu'un meurtrier est puni, ou lors-

qu'il échappe au supplice? à moins qu'on ne dise que ce qui a rapport à l'intelligence et à la nature dépend de la providence, et que ce qui vient ensuite dépend de la fatalité. Mais si les œuvres de l'intelligence et celles de la nature appartiennent à la providence, tandis que leurs conséquences appartiennent à la fatalité, nous n'avons plus rien en notre pouvoir. Or, il n'en est pas ainsi : car nous avons montré que les œuvres de l'intelligence tant celles de théorie que celles de pratique, sont en notre pouvoir.

Tout ce qui dépend de la providence ne se fait pas par la nature, bien que tout ce qui se fait par la nature dépende de la providence. En effet, plusieurs des choses qui arrivent par la providence ne sont point des œuvres de la nature, comme nous l'avons montré par l'exemple du meurtrier; car la nature fait partie de la providence, mais elle n'est pas la providence.

Ainsi donc, les uns attribuent à la nature et à l'intelligence, la providence des choses particulières. Les autres disent que Dieu veille à la conservation des êtres, pour empêcher que rien de ce qui a été créé ne périsse; et ils ajoutent que c'est en cela seulement que consiste la providence divine. Pour les choses particulières, ils prétendent que le hasard seul en décide. De là vient qu'il y a parmi les hommes tant d'injustices, tant de meurtres, et pour le dire en un mot, telle est la cause de toutes les mauvaises actions des

hommes. Il résulte aussi du même hasard que les uns évitent le châtiment, que d'autres le subissent, et que les choses ne se passent pas selon la droite raison et selon la loi.

Mais, dira-t-on, puisque ni la loi, ni la raison ne sont observées, comment peut-on penser que Dieu prenne soin des choses. Car il arrive presque toujours que les gens de bien sont traités avec injustice, qu'ils sont persécutés et accablés de maux; tandis que les méchants et les oppresseurs obtiennent la puissance, les richesses, les dignités et tous les autres biens de la vie.

Il me semble que ceux qui parlent ainsi ne savent guère apprécier les vues de la providence, et qu'ils oublient surtout que l'ame est immortelle. Ils la considèrent comme mortelle, et ils renferment dans les limites de cette vie tout ce qui doit arriver à l'homme. Ils portent aussi des jugements très inexacts sur les divers biens. Car ils regardent comme heureux et dignes d'envie ceux qui possèdent de grandes richesses, qui brillent par les honneurs, qui jouissent avec insolence des autres biens terrestres; et ils méprisent les biens de l'ame, qui sont pourtant fort au dessus des biens corporels et extérieurs, puisque les biens les plus importants sont ceux qui ont rapport aux choses les plus importantes. Or, les vertus sont aussi supérieures aux richesses, à la santé, et aux autres biens de ce genre, que l'ame est supérieure au corps.

Les vertus rendent donc l'homme heureux, soit qu'il les possède toutes seules, soit qu'il y joigne d'autres biens. Unies aux autres biens, elles en augmentent la jouissance; seules, elles procurent un bonheur plus intime et plus absolu. Car il est des choses qui consistent dans une valeur absolue, comme, par exemple, une double coudée; il en est d'autres qui consistent dans un assemblage, comme, un monceau. Si vous ôtez deux médimnes d'un monceau, le restant sera encore un monceau : de même, si du bonheur qui résulte d'un assemblage de biens, vous retranchez ceux qui sont corporels et extérieurs, le bonheur subsistera néanmoins : car la vertu toute seule suffit pour rendre heureux. Tout homme vertueux est donc heureux; et tout méchant est malheureux, quand bien même il posséderait tous les dons de la fortune.

Mais la plupart des hommes, méconnaissant cette vérité, ne regardent comme heureux que ceux qui possèdent les richesses et les biens corporels. Ils accusent donc la providence qui administre les choses humaines, non seulement en vue des biens apparents, mais d'après la connaissance exacte qu'elle a des choses.

Ainsi, Dieu sachant qu'il est avantageux à un homme qui a maintenant une conduite sage et vertueuse de demeurer dans la pauvreté, et que les richesses lui feraient perdre sa vertu, il le laisse pauvre, dans son propre intérêt. Voyant

aussi qu'un homme riche deviendrait fort méchant s'il venait à perdre ses richesses, puisqu'il commettrait des vols, des meurtres et d'autres crimes, il le laisse jouir de ses richesses. Il nous a donc été quelquefois avantageux d'être pauvres, de perdre nos enfants, et de voir nos serviteurs s'enfuir : car il nous eût été plus nuisible de garder nos biens que de les perdre, nos enfants seraient devenus méchants, et nos serviteurs fripons. Ne sachant pas ce qui doit arriver, et ne voyant que le moment présent, nous ne pouvons pas porter un jugement exact sur ce qui arrive : tandis que Dieu voit l'avenir comme s'il était présent.

Mais nous avons assez disputé contre ceux qui ne veulent pas admettre la providence, et à qui l'on peut faire l'application de ces paroles de l'Écriture-Sainte : « L'argile dira-t-elle au potier, etc. [1] » Comment ne fuirait-on pas avec horreur un homme qui s'élève contre la loi de Dieu, et qui se déclare l'ennemi de la providence ; lui qui n'oserait seulement pas se mettre en opposition avec les lois humaines? Laissant donc de côté ces erreurs ou plutôt ces blasphêmes, montrons que l'on ne peut pas, raisonnablement, contester à la providence le soin des choses particulières, et admettre en même temps que les choses universelles et générales dépendent d'elle.

On ne peut nier que de trois façons le pouvoir de la providence sur les choses particulières; on dira

[1] μὴ ὁ πηλὸς ἐρεῖ τῷ κεραμεῖ· τί με ἔπλασας οὕτως.

donc : Dieu ne prend pas connaissance de ces choses, parce qu'il est indigne de lui de s'en occuper ; ou bien, il ne le veut pas ; ou encore, il ne le peut pas. Mais d'abord, l'ignorance et l'imprévoyance ne sauraient se trouver dans l'être souverainement heureux ; puisqu'il est lui-même la sagesse et la science. D'ailleurs, comment Dieu pourrait-il ignorer une chose qui n'échapperait pas à un homme de sens, savoir, que si tout le particulier venait à périr, l'universel périrait aussi, puisque l'universel est formé de la réunion des choses particulières. L'universel est donc égal à la somme de tout le particulier : ce que l'on dit de l'un se dit réciproquement de l'autre, leur destruction et leur conservation sont intimement unies. Or, rien n'empêche que toutes les choses particulières ne périssent, si aucune providence divine ne veille sur elles : mais si elles périssent, l'universel périt aussi. Si l'on dit que la providence de Dieu veille sur les choses particulières, mais seulement pour empêcher leur destruction totale, et pour prévenir ainsi la destruction de l'universel, ne voit-on pas que l'on convient que les choses particulières sont soumises à la providence, puisqu'elle s'occupe de ces choses, pour conserver les espèces et les genres.

On dit encore que Dieu n'ignore pas ce qui a rapport aux choses particulières, mais qu'il ne veut pas s'en occuper. Or, s'il ne le veut pas, cela doit tenir à l'une de ces deux causes : ou la

paresse l'empêche de sortir de son repos, ou il juge cette occupation indigne de lui.

Mais, quel homme de bon sens pourrait accuser Dieu de paresse? Car la paresse, elle-même, procède ou de l'amour du plaisir, ou de la crainte. En effet, lorsque nous nous laissons aller à la paresse, nous y sommes portés par un certain plaisir; ou bien la crainte nous détourne de l'action. On ne peut supposer à Dieu, ni l'un ni l'autre de ces motifs.

Laissant de côté la paresse, on dira donc qu'il ne juge pas digne de lui le soin des choses particulières, parce que son bonheur serait troublé s'il abaissait ses regards sur ces choses petites et viles, et qu'il croirait se souiller en intervenant dans nos affections corporelles et dans les sottes actions que nous faisons en vertu de notre liberté.

Ne devrait-on pas remarquer que l'on suppose ainsi Dieu capable de deux choses fort laides, savoir : l'orgueil et la souillure? car alors c'est l'orgueil qui fait dédaigner au Créateur la direction et le soin des choses particulières, ce qui est une supposition absurde; ou bien il veut éviter la souillure, comme on le prétend.

Mais puisque l'on convient que le soleil n'est pas souillé parce qu'il attire toutes les vapeurs; et que ses rayons conservent leur éclat et leur pureté, bien qu'ils soient en contact avec la boue; comment peut-on penser que Dieu puisse être souillé par les choses d'ici-bas? Il faut n'avoir

aucune connaissance de la nature divine pour le croire. En effet, Dieu échappe nécessairement à tout contact, à toute destruction, à toute souillure, à toute modification ; car les souillures et les autres choses de ce genre ont rapport au changement. D'ailleurs, puisqu'un artisan quelconque, et surtout puisqu'un médecin, lorsqu'il s'occupe d'un ensemble, n'omet aucune partie de son œuvre, et qu'il donne son soin même aux moindres détails, parce qu'il sait que chaque partie concourt à la perfection de l'ensemble ; ne serait-il pas de la dernière invraisemblance que Dieu, le créateur du monde, se montrât moins habile?

On dit ensuite : il le veut, mais il ne le peut pas. Comment ne voit-on pas qu'il est tout-à-fait absurde de prétendre que Dieu est sans force, et incapable de bien faire? Au reste, on peut concevoir de deux façons que Dieu soit dans l'impossibilité de s'occuper des choses particulières; car cela peut tenir à ce que sa nature s'y refuse, ou à ce que ces choses échappent nécessairement à sa providence. Mais nos adversaires conviennent eux-mêmes que la nature divine ne se refuse pas à prendre soin des choses, puisqu'ils admettent que la providence s'applique à l'universel. Ensuite il n'est pas possible que les choses d'une médiocre importance échappent à l'action d'une puissance infinie : au contraire, cette puissance s'étend jusque sur les moindres, même sur celles qui échappent à l'observation sensible. Tout est donc

soumis à la volonté divine, et c'est elle qui donne à toutes les choses, de la stabilité et de la perpétuité.

Ce qui montre encore que les choses particulières, et capables de multiplication, n'échappent pas à la providence, c'est ce qu'on voit dans certaines espèces d'animaux, qui sont dirigées par des chefs, et qui obéissent à une sorte de gouvernement. En effet, les abeilles, les fourmis, et la plupart des animaux qui vivent en troupes, ont des chefs auxquels ils obéissent. Mais c'est surtout dans la société humaine que l'on peut l'observer. Car l'on voit qu'elle s'est soumise à l'autorité et à la direction des législateurs et des princes. Puis donc qu'elle est capable de s'assujétir à cette autorité, comment pourrait-elle ne pas se soumettre à la providence du Créateur.

Une autre preuve incontestable du pouvoir de la providence sur les choses particulières, c'est que tous les hommes y croient naturellement. Car lorsque nous nous trouvons dans des circonstances difficiles, nous avons aussitôt recours à Dieu, et nous l'implorons par nos prières, parce que la nature nous révèle que nous avons besoin de son secours. Or, la nature ne nous inspirerait pas une chose pui serait en contradiction avec elle. Aussi, lorsque des malheurs ou des craintes nous arrivent subitement, nous invoquons l'assistance divine, avant même d'avoir eu le temps de nous reconnaître. Tout ce qui nous vient de la nature

doit avoir pour nous une grande force de conviction, et l'on ne peut rien y objecter.

Sur quoi donc se fonde l'opinion de ceux que nous combattons? C'est d'abord sur ce qu'ils croient que l'ame ne survit pas au corps. C'est ensuite sur ce qu'ils ne peuvent pas comprendre l'intervention de la providence dans les choses particulières. Mais on doit être convaincu que l'ame est immortelle, et que tout ne finit pas pour l'homme avec la vie terrestre, en lisant ce que les plus sages des Grecs ont écrit sur la métempsychose, et ce que l'on a dit des diverses demeures assignées aux ames, selon leur mérite, ainsi que des supplices qui peuvent leur être infligés. Bien que les opinions dont nous parlons pèchent en quelque chose, on peut toujours en conclure que l'ame subsiste encore après cette vie, et qu'elle reçoit alors le châtiment de ses fautes.

Mais si nous sommes incapables de comprendre exactement la manière dont la providence intervient dans les choses particulières, comme le déclarent ces paroles de l'Ecriture, « Combien il nous est difficile de comprendre vos jugements et de découvrir vos voies, » ce n'est pas une raison suffisante pour nier l'existence de la providence. En effet, personne ne s'avise de dire que la mer n'existe pas, non plus que le sable de ses rivages, parce que nous ne pouvons pas déterminer les limites de la mer, ni le nombre des grains de

sable. De même, on ne nie pas l'existence de l'homme, non plus que celle des autres animaux, parce qu'on ne peut pas savoir au juste le nombre des hommes et celui des animaux. Les choses particulières sont innombrables pour nous, et les choses innombrables nous sont inconnues. Nous pouvons bien quelquefois concevoir l'universel, mais le particulier nous échappe toujours.

On peut observer dans chaque homme deux sortes de différences : l'une a rapport aux autres hommes; l'autre n'a rapport qu'à lui-même. Car tout homme est, chaque jour, bien différent de lui-même, pour la conduite, pour les objets de son étude, pour les désirs, et pour les accidents. Cet animal est fort changeant; il se modifie très vite selon les besoins de la vie, et selon les circonstances. Il faut donc que la providence s'accommode à chacun, que son action soit variée, diverse, multiple, et assortie à l'infinie multitude des choses particulières. Mais, puisqu'elle doit s'accommoder à chacun dans chaque chose, tout en conservant son caractère propre, et que les différences des choses particulières sont infinies, il y a donc aussi une infinie variété dans les voies de la providence qui doivent être appropriées à ces choses, et cette infinie variété échappe nécessairement à notre intelligence.

Par conséquent, nous devons nous garder de rejeter la providence, parce que nous ne la comprenons pas suffisamment. En effet, les choses

que vous regardez comme mal faites sont cependant produites par le Créateur, selon les lois de la plus haute raison ; mais comme vous ne connaissez pas ces lois, vous vous hâtez de blâmer ce qui en résulte. Il nous arrive donc pour les œuvres de la providence, la même chose que pour tout ce qui nous est inconnu. Nous en jugeons par de vaines conjectures, et nous prenons pour les œuvres réelles de la providence, des choses qui n'en sont que l'ombre et l'image.

Nous disons que certaines choses arrivent par la permission de Dieu. Mais cette permission peut s'entendre de différentes manières. En effet, Dieu permet souvent que le juste tombe dans le malheur, afin de mettre dans un plus grand jour la vertu qui est comme latente en lui : c'est ce qu'il a fait pour Job. D'autres fois il permet qu'une mauvaise action s'accomplisse, parce qu'il en doit résulter quelque chose de très grand et de très utile : ainsi, la croix a été pour les hommes un instrument de salut. Il permet aussi qu'un homme de bien soit persécuté, afin qu'il se maintienne dans ses bons sentiments, et que sa vertu ne se change pas en orgueil : c'est ce qu'il a fait pour Paul. Il semble de même oublier quelqu'un pour un temps, afin de le faire servir à l'amendement des autres, et que ceux-ci s'instruisent par son exemple : comme on le voit par Lazare et le riche. En effet, naturellement, lorsque nous voyons souffrir quelqu'un, nous nous humilions, comme l'a fort bien

dit Ménandre[1] : « Tes maux nous font craindre les Dieux. » Il semble encore sacrifier quelqu'un, pour qu'il serve à la gloire d'un autre, lorsque son mal ne vient point de sa faute ou de celle de ses parents : comme on en voit un exemple dans l'aveugle de naissance, qui a servi à la gloire du Fils de l'Homme. Il permet aussi que quelqu'un souffre, pour exciter le zèle des autres, afin que la glorification de celui qui a souffert devienne un stimulant pour ceux-ci, en leur faisant espérer de la gloire et des biens pour l'avenir : comme on le voit par les martyrs et par ceux qui ont fait le sacrifice de leur vie pour leur patrie, pour leur famille, pour leurs maîtres, pour leurs enfants ou pour la foi jurée.

Si quelqu'un trouve qu'il est peu équitable que le juste souffre pour l'amendement des autres, qu'il sache que cette vie est un combat, et l'arène de la vertu. Par conséquent, plus les travaux seront grands, plus la couronne sera belle : car la récompense des travaux est proportionnée aux efforts que l'on a faits. Paul a donc souffert un grand nombre de maux, afin que le prix de sa victoire fût plus grand et plus magnifique.

Les œuvres de la providence sont donc toujours bonnes et convenables. Pour reconnaître que Dieu administre toutes choses de la manière la meilleure, la plus avantageuse, et la seule assortie à la nature, on n'a qu'à se bien pénétrer

[1] Φοβούμενοι τὸ θεῖον επὶ τοῦ σοῦ πάθους.

de ces deux vérités qui sont reconnues par tout le monde : Dieu seul est bon ; Dieu seul est sage. Parce qu'il est bon, il doit prendre soin des choses ; et parce qu'il est sage il dirige tout avec sagesse, et pour le mieux. Si donc il ne prend pas soin des choses, il n'est pas bon ; et s'il ne les administre pas bien, il manque de sagesse. Nous ne devons jamais perdre de vue ces deux points ; nous ne devons donc jamais condamner les œuvres de la providence, et nous élever contre elle sans la connaître ; nous devons prendre tout en bonne part, admirer toutes ses œuvres, croire que tout ce qu'elle fait est bon et convenable, quand bien même la multitude en jugerait autrement ; de peur de combler la mesure de nos blasphêmes par notre profonde ignorance.

Au reste, il est évident qu'en disant que tout est bien, nous n'y comprenons pas les mauvaises actions des hommes, ni les choses qui dépendent de nous, et que nous faisons nous-mêmes ; nous ne parlons que des œuvres de la providence, qui ne dépendent pas de nous.

Mais, dira-t-on, pourquoi des hommes de bien sont-ils mis à mort injustement, et sont-ils égorgés sans motifs ? Si c'est injustement, pourquoi la providence, qui est juste, ne l'a-t-elle pas empêché ? Si c'est justement, les meurtriers ne sont donc pas coupables ? Nous répondrons à cela que le meurtrier a commis une action injuste ; et que celui qui a été mis à mort a souffert justement, ou

utilement. Justement, si c'est à cause de quelques mauvaises actions qui nous sont inconnues : utilement, si c'est parce que la providence a prévu qu'il ferait dans la suite de mauvaises actions, et qu'il n'était pas de son intérêt de vivre plus longtemps. Socrate et les Saints nous en fournissent des exemples. Quant au meurtrier, il est criminel: car il n'a pas donné la mort par les motifs que nous venons de dire, et il n'avait pas le droit de la donner, mais il y a été porté par des motifs coupables.

L'action dépend de nous : mais il ne dépend pas de nous de subir une chose : par exemple, d'être mis à mort. Aucune mort n'est à redouter, si ce n'est celle que le péché accompagne : comme on peut le voir par la mort des hommes justes. Mais la mort du méchant est toujours une chose terrible, quand bien même il meurt dans son lit, ou subitement et sans douleur, puisqu'il meurt dans le péché. Quoiqu'il en soit, le meurtrier est toujours coupable. En effet, par rapport à ceux qui sont mis à mort justement, il remplit l'office de bourreau ; par rapport à ceux qui sont mis à mort pour leur utilité, il se montre sanguinaire et féroce.

On doit raisonner de la même manière au sujet de ceux qui tuent leurs ennemis, ou qui les font prisonniers, et qui les soumettent ensuite aux plus durs traitements; au sujet de ceux qui, poussés par leur cupidité, dépouillent les autres de ce

qu'ils possèdent. En effet, il est vraisemblable que ceux qui ont été dépouillés, l'ont été pour leur avantage : mais ceux qui leur ont dérobé leur bien, n'en sont pas moins injustes. Car ils les ont dépouillés, non pas pour leur rendre service, mais parce qu'ils ont été poussés à cette mauvaise action par la cupidité.

FIN.



AUTEURS CITÉS PAR NÉMÉSIUS.


FACULTÉ DE MÉDECINE DE PARIS

TABLE DES MATIÈRES.

